تصحيح

المفاهيم العقدية في الصفات الإلهية

أو

الفتح المبين في براءة الموحدين من عقائد المشبهين

تأليف
خادم العلم
عيسى بن عبد الله بن مانع الحميري

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

تصحيح المفاهيم العقدية في الصفات الإلهية

أو

الفتح المبين في براءة الموحدين من عقائد المشبهين

طبعة مزيدة ومنقحة

تأليف

خادم العلم عيسى بن عبد الله مانع الحميري

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

كافة حقوق الطبع والنشر والترجمة محفوظة

الطبعة الثانية

1420 هـ - 1999 م

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

القاهرة – مصر 120 شارع الأزهر ص ب 161 الغورية

هاتف 5932820 - 2704280 - 2741578 (202) فاكس 2741750 (202)

بسم الله الرحمن الرحيم

قال أمير المؤمنين علي عليه السلام في تنزيه الباري
عن مشابهة خلقه:
« سبحانه وتعالى كلّم موسى تكليماً بلا
جوارح ولا أدوات ولا شفة ولا لهوات، سبحانه
وتعالى عن تكييف الصفات، من زعم أن إلهنا محدود فقد
جهل الخالق المعبود، ومن ذكر أن الأماكن به تحيط، لزمته
الحيرة والتخليط، بل هو المحيط بكل مكان، فإن كنت صادقاً أيها
المتكلف بوصف الرحمن بخلاف التنزيل والبرهان، فصف لي جبريل
وميكائيل وإسرافيل، هيهات! أتعجز عن صفة مخلوق مثلك،
وتصف الخالق المعبود وأنت تدرك صفة ربِّ الهيئة
والأدوات، فكيف من لم تأخذه سنة ولا نوم، الذي
له ما في الأرضين والسموات وما بينهما
وهو رب العرش العظيم » ؟! .

أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (١ / ٧٣).

المقـــدمة

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين، حمداً يوافي نعمه، ويكافئ مزيده، وأفضل الصلاة وأتم السلام على سيدنا محمد النبي الأمي، وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الطلب على كتاب «تصحيح المفاهيم العقدية» بحمد الله تعالى متزايدٌ، وعدد الذين انتفعوا به واستفادوا منه كثير.

وقد جاء بفضل الله تعالى مصححاً ما نفثه بعض أهل التشكيك بين الناس، ونافياً ما أقحموه في العقيدة مما زينه لهم شيطانهم الوسواس، ونظراً للسرعة في إخراج الطبعة الأولى فقد وقع فيه بعض الأخطاء أثناء الطباعة، وجاءت بعض المباحث مختصرة.

فرأيت أن أُجيلَ النظر فيه، فصححت ما وقع فيه من أخطاء، وقمت بالزيادة على بعض المباحث، خاصة «الأخبار الإضافية»، فزدت في نقل أقوال بعض الأئمة الأعلام، فأزال ما كان خافياً، وشرح ما كان مستعصياً، فأتى أقرب ما يكون إلى الكمال، فالله أسأل أن يجعلنا هداة مهديين، غير ضالين ولا مضلين.

والحمد لله رب العالمين،،،

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله الواحد في ملكه، العظيم في شأنه، خلق العالم بأسره العلوي والسفلي والعرش والكرسي والسموات والأرض وما فيهما وما بينهما، جميعُ الخلائق مقهورون بقدرته، لا تتحرك ذرة إلا بإذنه ليس معه مدبر في الخلق ولا شريك في الملك، حي قيوم «لا تأخذه سنة ولانوم» «عالم الغيب والشهادة» «لا يخفى عليه شيء في الأرض ولافي السماء» «يعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولاحبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين» «أحاط بكل شيء علماً» «وأحصى كل شيء عدداً» «فعال لما يريد» قادر على ما يشاء له الملك والغنى وله العز والبقاء، وله الحكم والقضاء، وله الأسماء الحسنى لا دافع لما قضى، ولا مانع لما أعطى يفعل في ملكه ما يريد، ويحكم في خلقه بما يشاء، لا يرجو ثواباً ولا يخاف عقاباً، ليس عليه حق ولا عليه حكم، كل نعمة منه فضل، وكل نقمة منه عدل، «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون».

وجوده قبل الخلق وبعد الخلق، ليس له قبل ولابعد، ولافوق ولاتحت، ولا يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف، ولاكُل ولا بعض، ولايقال متى كان، ولا أين كان، ولا كيف كان ولا مكان، كوّن الأكوان، ودبّر الزمان، لا يتقيد بالزمان ولا يتخصص بالمكان، ولايشغله شأن عن شأن، ولا يلحقه وهم ولا يكتنفه عقل،

ولا يتخصص بالذهن ولا يتمثل في النفس، ولا يتصور في الوهم، ولا يتكيف في العقل، ولا تلحقه الأوهام والأفكار، حي مريد، سميع بصير، عليم قدير، متكلم بكلام قديم أزلي، ليس بحرف ولا صوت، ولا يتصور في كلامه[1] أن ينقلب مداداً في الألواح والأوراق، وشكلاً ترمقه العيون والأحداق، كما زعم المجسمة[2]، بل الكتابة من أفعال العباد، ولا يتصور في أفعالهم أن تكون قديمة ويجب احترامها لدلالتها على كلامه، كما يجب احترام أسمائه لدلالتها على ذاته، وحُقَّ لما دل عليه وانتسب إليه أن تعتقد عظمته، وترعى حرمته، لذلك يجب احترام الكعبة والأنبياء والعباد والصلحاء والعلماء.

اللهم صل على عبدك ورسولك سيدنا محمد الذي تركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك، وبارك اللهم على من حذرنا من مغبات الفتن في آخر الزمن، وأنها كقطع الليل المظلم.. فالله الله في دينكم، واحذروا من كل دخيل يفرق جمع كلمتكم ويقصيكم عن مذاهبكم الأربعة التي أجمعت عليها الأمة، واستتب عليها العمل، والزموا تقوى الله فإن التقوى سنام الإيمان.

أما بعد: فقد دعاني وازع الغيرة على دين الله تعالى - بعد الاطلاع على بعض كتب التوحيد والأسماء والصفات - أن أصنف كتاباً أُظهر فيه

---

(١) لأن كلام الله تعالى قديم والمداد في الألواح حادث، ولا يتصور في القديم أن يصبح حادثاً لأنه مستحيل عقلاً، فالمقصود هنا بالكلام هو الكلام النفسي وهي الصفة القائمة بذات الله تعالى.

(٢) هم الذين يعتقدون أن الله تعالى جسم له أعين ورجل وجنب وأيادي وأصابع لا كالأجسام.

مذهب أهل السنة والجماعة في مسألة الصفات والآيات والأحاديث المتشابهات، وأرد على آراء المشبهة والمجسمة والحشوية، فعزمت على ذلك بعد الاستخارة والاستشارة، وازداد عزمي تأكداً لمّا رأيت أقواماً بالغوا في تشبيههم للمولى عز وجل، وغالوا في تجسيمهم له، وخالفوا بذلك عقيدة أهل الحق من السلف والخلف، إما عناداً أو جهلاً، فشرعت مستعيناً بالله تعالى في تأليف كتاب أسميته: تصحيح المفاهيم العقدية في الصفات الإلهية أو الفتح المبين في براءة الموحدين من عقائد المشبهين.

لذا فاعلم أخي في الله الطالب لمرضاته والهارب من غضبه - ثبّتَ الله على دينه قلبي وقلبك وشرح بنور كتابه وسنة نبيه - عليه أفضل الصلاة والسلام - صدري وصدرك - أن الله تبارك وتعالى قد أنزل في كتابه على نبيه الأمين وخاتم النبيين صلى الله عليه وعليهم وبارك وسلم قوله المجيد: ﴿فهل ينظرون إلا الساعة أن تأتيهم بغتة فقد جاء أشراطها﴾ [محمد: ١٨] أي علامات قربها، فإن الأشراط جمع شَرَط - بفتحتين - وهو العلامة.

وصح عنه عليه الصلاة والسلام فيما أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «بُعثت أنا والساعة كهاتين وأشار بأصبعيه (الشريفتين) المسبحة والوسطى»[١] فكان ذلك من ربنا تبارك وتعالى ونبينا عليه وعلى آله أفضل الصلاة والسلام، حثّاً للعباد على الانتباه من غفلتهم، والاستيقاظ من رقدتهم، للتأهب والاستعداد لما ينفعهم يوم المعاد، فنفع الله بذلك من شاء من العباد.

---

(١) في صحيحه (٦٥٠٣و ٦٥٠٤و ٦٥٠٥).

وقد جَدَّ سلفنا الصالح رضي الله عنهم في العلم والعمل، حتى لحقوا بربهم عز وجل، وقد رضي عنهم ورضوا عنه. أفلا نكون نحن أولى بالتشمير عن ساعد الجد فيما خلقنا من أجله، وقد صرنا في القرن الخامس عشر من هجرة سيد البشر الذي تلقى صولة خطاب هذا التحذير، وجاء بهذا النذير؟

نعم، وقد أحدث الله بعد نبيه أموراً وأموراً من أشراط الساعة، كما أخبر به عليه الصلاة والسلام في الأحاديث الصحيحة المستفيضة وقد أفردت بالتآليف.

ألم تر إلى ما أصبحنا فيه من زمان هاجت وماجت وفارت فيه بحار الفتن وتلاطمت بالبدع المهلكة أمواجها، وبيع فيه الهدى بالهوى، والتبس فيه الحق بالباطل وسميت الأشياء بغير أسمائها، وانتشرت الفوضى في العقائد، فأصبحت البدعةُ سنةً والسنةُ بدعةً في مفهوم من يدعون الانتساب إلى السلف.

وصار تنزيه الخالق عزوجل عن مشابهة الحوادث تعطيلاً، وشُبه السنّي بالجهمي ورُمي أئمة الدين وحُماة الشريعة وفقهاء الملة الحنيفية بالبدعة، وارتفع شعار التجسيم والتشبيه.

فتكلم قوم في صفات الخالق عز وجل بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير، وخاضوا فيما تشابه من آي الذكر الحكيم، فضلوا وأضلوا ونصبوا أنفسهم علماء مجتهدين وتابعين لمنهج السلف في فهم الصفات والأخذ بالكتاب والسنة، وساعدهم على انتشار دعواهم الجهل بين

الناس، وانشغالهم بمعاشهم عن معادهم، وعدم علمهم بما كان عليه السلف الصالح، وقلة تفقههم في أصول دينهم كما هو الشأن عند اقتراب الساعة.

وقد صح أن النبي ﷺ قال: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بموت العلماء حتى إذا لم يُبْق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهّالاً، فسُئلوا فأفتوا بغير علم فضلُّوا وأضلوا»[1]

وأخرج البخاري في صحيحه أن رسول الله ﷺ قال: «سيكون في آخر الزمان أقوام حدثاء الأسنان سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول البرية، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية»[2]

كأن المصطفى صلى الله عليه وسلم مع أهل زماننا يحاضرنا ببيان ما فيه من فساد، ولا عجب فهو صلى الله عليه وسلم المخاطَب بقوله تعالى: ﴿وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً﴾ [النساء: ١١٣].

والمدقق الحصيف إذا أمعَن النظر في كلمة «من خير قول البرية» عَلم أنه ستظهر في أمة الإسلام فئة تزعم بأنها لا تأخذ إلا بالحديث الصحيح، وهي في الحقيقة أبعد الناس عن السنة، ومنهج السلف، وقد اشتهرت بسب العلماء وشتمهم، وتكفير من خالفهم.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (١٠٠)، ومسلم في صحيحه (٢٦٧٣).

(٢) البخاري في صحيحه (٦٩٣٠)، وهو حديث متواتر.

نقل القرطبي عن بعض العارفين في معنى قول النبي ﷺ : «تفرقت بنو إسرائيل على ثنتين وسبعين فرقة، وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين» قال: «هذه الفرقة التي زادت في فرقة أمة محمد ﷺ هم قوم يعادون العلماء، ويبغضون الفقهاء، ولم يكن ذلك قط في الأمم السالفة»[1]

وليس من غضاضة إذا أدرك المسلم أن نفسه في الوحل فاعترف وحاول الخروج منه، ولكن البلية إذا علم وكابر.

واعلم أنه ما من بدعة حدثت أو تحدث بعده عليه الصلاة والسلام إلا وفي كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم الرد عليها، والمخرج منها لقوم يفقهون، أجزل الله حظنا وحظكم من الفقه في دينه، وآتانا وإياكم الفهم في كتابه، وكمال العلم بما تهدي إليه سنة نبيه صلى الله عليه وسلم.

ثم اعلم أرشدني الله وإياك للحق أن من ظن أن أهل العلم فضلاً عن سواهم سواسية في فهم الكتاب والسنة، فقد ظن خطأً وبَعُد عن الصواب بُعد المشرقين، فأهل العلم يتفاوتون تفاوتاً بيّناً.

وبياناً لهذا التفاوت حثّ رسول الله صلى الله عليه وسلم حاضري مجالسه الشريفة، ومقاماته المنيفة، أن يبلغ الشاهد الغائب. ففي صحيح البخاري وغيره «ألا ليبلغ الشاهد الغائب فربّ مبلَّغ أوعى من سامع»[2] فلم يقتصر على الأمر حتى بيّن لهم عليه الصلاة والسلام سر الأمر

(١) أحكام القرآن للقرطبي (٧/١٤١).

(٢) أخرجه البخاري (١٧٤١).

وحكمته، وفي لفظ آخر «نضَّر الله امرأ سمع منا حديثاً فوعاه وأداه كما سمعه، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» وفي لفظ آخر «رب حامل فقهٌ ليس بفقيه»[1]

صلى الله وسلم وبارك عليه ما أحسن ما رسم، ولو أن الناس وقفوا عند قوله ما نُكبت الأمة بهذه البدع الشنيعة في الأصول والفروع.

فانظر إلى قوله الشريف ﷺ للراوي عنه «كما سمعه» فهو تصريح بالحَجْر على غير الفقيه أن يخوض فيما رواه بزيادة تفسير أو تأويل، ولكن يدع الأمر في ذلك لمن تأهل له، فما كل من روى يقبل رأيه الذي رأى، ولا كل من حفظ اللفظ كان أهلا لبيان كُنه المعنى وما يستنبط منه، وإذا كان ذلك كما ذكرنا في كلام رسول الله صَلى الله عليه وسلم فما ظنك بكلام رب العالمين ؟

وواضحٌ كلَّ الوضوح أن لكل فن مؤهلات، فمن خاض فيه بدونها كان خطؤه أكثر من صوابه وضرره أقرب من نفعه ولكل فن رجال فإذا أردت التفسير فدونك المفسر، والحديث فخذه من المحدث، والفقه يعرفك به الفقيه، والعقيدة فقدوتكَ علماء أصُول الدين فعليهم المعول في ذلك، والتزكية فعليك بالعارفين.

وكان الناس في الصدر الأول على الحدود التي حدَّها لهم رسول الله ﷺ، فعمّ بذلك الخير كل أمورهم عِلميها وعَمليها، ولما

---

(١) أخرجه أحمد (١/ ٤٣٧)، والترمذي (٢٦٥٧)، وابن ماجه (٢٣٢)، وابن حبان (١/ ٢٦٨) برقم (٦٦)، والحاكم(١/ ٨٧،٨٨)، والدارمي (١/ ٧٥)، وغيرهم من طرق كثيرة بألفاظ متقاربة وهو حديث صحيح جداً، وقد جمعه بعضهم في جزء وحكم عليه السيوطي بالتواتر. انتهى.

بدأ الناس يبعدون عن عهد النبوة شرعت شراذم منهم تتخطى الحدود، فتكلم غير الفقيه فيما روى بما رأى، وقال في الأمورالعامة من لا يحسن أموره الخاصة، وتحقق ما أخبر به النبيﷺ: «إنها ستأتي على الناس سنون خداعة يُصدّق فيها الكاذب ويُكذّب فيها الصادق، ويُؤتمن فيها الخائن، ويُخوّن فيها الأمين، وينطق فيها الرُّويبضة، قيل وما الرُّويبضة يا رسول الله؟ قال: السفيه يتكلم في أمر العامة»[1]

وما زال أولئك الشذّاذ يتعصبون لأهوائهم، ويتبعهم العامة، وكثير من الناس ـ كما قال الإمام علي كرم الله وجهه ورضي الله عنه: «همج رعاع أتباع كل ناعق»[2] وطال العهد حتى صار لأولئك الرعاع خَلْفٌ طالح كما كان للسلف خَلَفٌ صالح، وقد ثبت في الحديث مرفوعاً «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»[3]

ومما يؤسف له غاية الأسف أن بعض الناس وقع في هذا الخطأ الكبير فخاض في تفسير الأحاديث المتشابهة وقال في ذات الله وصفاته ما أنكره عليه أجلة الفقهاء.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢/ ٢٩١)، وابن ماجه (٤٠٣٦)، والحاكم(٤/ ٤٦٥-٤٦٦)، وله طرق، وهو حديث حسن.

والرُّويبضة: تصغير رابض، والتاء للمبالغة، لا للتأنيث، وهو الرجل الحقير الذي ربض، أي: قعد عن معالي الأمور.

(٢) أخرجه أبو نعيم في الحلية (١/ ٧٩-٨٠).

(٣) أخرجه ابن عدي في الكامل (١/ ١٥٢-١٥٣)، والبيهقي (١٠/ ٢٠٩)، وابن عبد البر في التمهيد(١/ ٥٩)، والخطيب في شرف أصحاب الحديث ص(٦٣-٦٨) والعلائي في بغية الملتمس ص(٣٤)، وصححه الإمام أحمد كما في شرف أصحاب الحديث (٦٧)، وقال العلائي في بغية الملتمس(٣٤): هذا حديث حسن غريب صحيح.

والفقه فقهان؛ فقه أكبر: وهو العلم بالأمور العقدية، وفقه أصغر: وهو العلم بالأحكام الشرعية العملية. ومن الغلط الكبير الذي وقع فيه الكثير من الناس، فاضلهم ومفضولهم، أن يأخذ عن الرجل ما لا يحسنه لأن له الإمامة في فن آخر أحسنه، وكثيراً ما يكون الرجل إماماً في علم الأصول وهو متوسط أو دون ذلك في علم الفروع، وبالعكس، وإماماً في الحفظ ونقد الرجال ومتون الأحاديث والعلل، وهو في غير ذلك نازل كل النزول، حتى إنك لتعدّه فيه من العامة، وأنت إذا أحكمت الفكر واطلعت على طبقات الرجال وعرفت أحوال أهلها، رأيت لما قلنا شواهد كثيرة لا تدع مدخلاً للشك إلى نفسك في ذلك.

ولو شئنا لذكرنا لك كثيراً من أهل العلم كان لهم التقدم الفائق في الفن والفنَّين والأكثر، فإذا تكلموا فيما أحسنوا رأيت منهم أئمة سادة، ونقدة قادة وإذا نطقوا في غيره شهدت غباً تندهش له وعامية لا ينقضي منها عجبك.

ومن هنا تعلم السر فيما قاله المصطفى صلى الله عليه وسلم: «أنزلوا الناس منازلهم»[(١)] وهو حديث قد احتج به الإمام مسلم بن الحجاج في مقدمة صحيحه رداً على من يروى عن الضعفاء كأنه يسوي بينهم وبين الثقات، وأصاب الإمام مسلم رضي الله عنه، فمن كان إماماً في حفظ الحديث، فليؤخذ عنه ما هو مبرز فيه من الحكم بصحة

---

(١) ذكره مسلم معلقاً (١/ ٦) ووصله أبو داوود في سننه(٤٨٤٢)، وابن خزيمة وأبو يعلى والبزار، والبيهقي، والعسكري كما في المقاصد للسخاوي رقم (١٧٩)، وأبو نعيم في الحلية(٤/ ٣٧٩) وقال أبو داوود: ميمون لم يدرك عائشة، وحسنه السخاوي في المقاصد رقم(١٧٩).

الأحاديث أو حسنها أو ضعفها أما بقية علوم الحديث دراية كاللغة والصرف والنحو وما إلى ذلك من علوم العربية والفقه بقسميه فلا يؤخذ عنه غير ما بُرز فيه، فإذا أفتى وألف، فلا يغرنك منه ذلك فإنه تكلم في غير فنه الذي أتقنه وعُرف به، وإذا أنت أردت ميزاناً صادقاً تعرف به حقيقة دعوى الرجل فدونك هذا الميزان: ترجع إلى أهل الفن الذي تكلم فيه فتنظر ما قدر الرجل عندهم فبشهادتهم تأخذ، فهم الأخصائيون بالفن، والذين يتميز لديهم المدعي من الصادق، ويستحيل في العادة أن يجمع أهل الفن على القدح في رجل حسداً وبغياً، هذا ولا يسقط الرجل عن إمامته إذا تبع غيره في فن لم يتضلع فيه ورُدَّ قوله فيه إذا هو تكلم فيما ليس له بأهل. وتاريخ الجهابذة حافل بأخذ كل فن عن إمامه، وأهل الإتقان له.

هذا الإمام تاج الدين السبكي كان الذهبي من شيوخه في الحديث، وشهد السبكي لشيخه الذهبي بالحفظ، ولم يكن يتبعه في آرائه الخاصة التي انفرد بها عن الإجماع، فقد وصفه بعد ما أثنى على حفظه بأنه قليل المعرفة بمدلولات الألفاظ[1] ومثل لذلك بما لا نطيل به.

وهذا ما نراه في بعض عبارات الذهبي في «الأسماء والصفات» فالرجل كان حافظاً مؤرخاً وبلغ فيهما مرتبة الإمامة ولم يكن إماماً في أصول الدين.

وفي المثل «رحم الله امرأ عرف قدره ولم يتعدَّ طوره» هذا هو دأب الذين يريدون أن يحيوا سنة نبيهم صلى الله عليه وسلم ويأتوا البيوت من

---

(١) انظر طبقات الشافعية للسبكي (٢/ ١٤).

أبوابها، وبفضل الله تعالى تظافرت الجماعات المبرّزة في الفنون المتعلقة بالدين مباشرة أو بواسطة، واختلفت الدواعي فكثر المتخصصون في كل علم من العلوم الشرعية حين امتد رواق الإسلام على المشارق والمغارب، حتى تمحصت الحقائق، وصارت العلوم الاعتقادية والخُلقية والعملية لبّاً بلا قشر، وزبداً لا يحتاج إلى مخض، ورجعت سهام مكايد أعداء الإسلام في نحورهم، وصار من أجلى الجليات لقرون متتالية وطبقة بعد طبقة، وكابراً عن كابر أن حامل لواء السنة في العقائد الإسلامية أبو الحسن الأشعري ـ المتوفى سنة بضع وعشرين وثلاثمائة ـ وأبو منصور الماتريدي ـ المتوفى سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة ـ، وفي الفقه الشرعي الأئمة الأربعة، والمُبَرّزون من أتباعهم، وفي علم أحوال القلوب أي التصوف الإمام الجنيد ـ المتوفى سنة بضع وتسعين ومائتين ـ، وأبو القاسم القشيري ـ المتوفى سنة خمس وستين وأربعمائة ـ. وقد كثرت من هؤلاء الأفاضل متقدميهم ومتأخريهم المصنفات بين مطول ومختصر وبين ذلك، وكان الناس بخير أيام كانوا يرجعون إلى الاقتباس من أنوار هؤلاء النجوم الأعلام، والاغتراف من أنهار علومهم العذبة الجارية إليهم من بحار الكتاب والسنة.

وبمناسبة ذكر الإمام أبي الحسن الأشعري فقد جاء في الحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لتفتحنَّ القسطنطينية ولنعم الأمير أميرها، ولنعم الجيش ذلك الجيش»[1]

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٤ / ٣٣٥)، والبخاري في التاريخ (٢ / ٨١)، والطبراني في الكبير (٢ / ٣٨)، وابن قانع في معجم الصحابة (١ / ٨١)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد وقال: رجاله ثقات (٨ / ٢١٩) والحاكم في المستدرك (٤ / ٤٢٢)، من طريق زيد بن الحباب قال حدثني الوليد بن المغيرة، حدثني عبد الله بن بشر الغنوي، حدثني أبي قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: فذكر الحديث=

وفي هذا الحديث بشارة عظيمة للإمام أبي الحسن الأشعري والجيش المذكور في الحديث كان على مذهبه ومذهب أبي منصور الماتريدي عقيدةً، وعلى المذاهب الأربعة في الفروع تقليداً، وكان الفاتح قائد الجيش محمد الفاتح، وهو حنفي المذهب ماتريدي المعتقد، صوفي المشرب وقد ثبت ذلك بالتواتر والاستفاضة.

وقد ورد في حق أبي الحسن الأشعري وهو من أهل اليمن قول النبي ﷺ: «الإيمان يمان والحكمة يمانية، أتاكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوباً»[1] وهو من أهل اليمن.

وفي قوله تعالى: ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾[المائدة: ٥٤] يقول ﷺ: «هم قوم هذا» وضرب بيده على ظهر أبي موسى الأشعري[2]

= وهذا إسناد حسن فيه عبد الله بن بشر الغنوي تفرد بالتصريح في توثيقه ابن حبان، وقد روى عنه ثقة ولم يجرحه أحد، ولم يأت بخبر منكر، وصحح حديثه الحاكم، وأقرّه الذهبي، فلذا يكون الحديث حسناً عند المحققين، ولا يلتفت إلى تضعيف الألباني لهذا الحديث بعلة أن توثيق ابن حبان ليس بمعتمد مع أنه يعتمد توثيقه في مواطن أخرى والله المستعان على ما يصفون، فإن تصحيح الحاكم وموافقة الذهبي له دليل على أنه ثقة عندهما أيضاً إذ لم يرد فيه جرح.

(١) أخرجه البخاري (٤٣٨٨)، ومسلم (٥٢).

(٢) أخرجه ابن سعد وابن أبي شيبة في مسنده وعبد بن حميد والحكيم الترمذي وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ كما في الدر المنثور(٣ / ١٠٢)، وأخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره(٤ / ٦٢٤،٦٢٥) والطبراني (١٧ / ٣٧١)، والبيهقي في الدلائل (٥ / ٣٥١،٣٥٢). وإسناده صحيح.

قال الإمام السبكي رحمه الله: (وقد استوعب الحافظ ابن عساكر في كتاب (التبيين)[1] الأحاديث الواردة في هذا الباب وهذا ملخصها: قال علماؤنا: وفي هذه الأحاديث المتقدم ذكرها إشارة وتلويح وبشارة بأبي الحسن الأشعري كما بشر بمالك رضي الله عنه في حديث: «يوشك أن يضرب الناس آباط الإبل فلا يجدون عالماً أعلم من عالم المدينة»[2]

وممن وافق على هذا التأويل وأخذ به من حفاظ المحدثين وأئمتهم الحافظ الجليل أبوبكر البيهقي حيث قال: أما بعد فإن بعض أئمة الأشعريين رضي الله عنهم ذاكرني بمتن الحديث الذي أنبأناه أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ بسنده عن سماك بن حرب عن عياض

---

(١) تبيين كذب المفتري ص (٤٥-٥٥).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٢/ ٢٩٩)، والنسائي في السنن الكبرى (٢/ ٤٨٩)، برقم (٤٢٩١)، وابن حبان في صحيحه (٩/ ٥٣) برقم (٣٧٣٦)، والحاكم في المستدرك (١/ ٩٠، ٩١) وابن أبي حاتم في مقدمة الجرح والتعديل (١/ ١٢)، والترمذي في سننه برقم (٢١٨٦)، والبيهقي في السنن الكبرى (١/ ٣٨٦) وابن عبد البر في الانتقاء ص (٥٠) من طرق عن سفيان بن عيينة عن ابن جريج عن أبي الزبير عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعاً به. ورجاله ثقات، وحسنه الترمذي وصححه ابن حبان والحاكم، وأقرّه الذهبي، واحتج به ابن عيينة، وابن أبي حاتم، وقد تكلم بعضهم في هذا الحديث، وضعّفه وأعلّه بعنعنة ابن جريج، وأبي الزبير وهما مدلسان. وفيه نظر لأنه تضعيف مردود من وجهين:

الأول: قد صرح ابن حبان في مقدمة صحيحه (١/ ١٦١) أنه لا يحتج برواية ثقات المدلسين إلا إذا صرحوا بالسماع من طرق أخرى، وهذا دليل على أن ابن حبان لما صححه اطلع على تصريح لم يبلغنا، وعليه يحمل تصحيح الأئمة لهذا الحديث من هذا الطريق.

الثاني: له شاهد أخرجه الفسوي في المعرفة والتاريخ (١/ ٣٤٧)، وإسناده ضعيف لأن فيه جهالة وإرسالاً، فالحديث حسن لغيره على أقل درجاته والله تعالى أعلم.

الأشعري قال: لما نزلت ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ [المائدة: ٥٤] أومأ النبي صلى الله عليه وسلم إلى أبي موسى فقال: «هم قوم هذا»[1]

قال البيهقي: وذلك لما وُجد من الفضيلة الجليلة والمرتبة الشريفة للإمام أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه، فهو من قوم أبي موسى الأشعري رضي الله عنه. وأولاده الذين أوتوا العلم ورزقوا الفهم مخصوصاً من بينهم بتقوية السنة وقمع البدعة بإظهار الحجة ورد الشبهة، والأشبه أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما جعل قوم أبي موسى الأشعري رضي الله عنه من قوم يحبهم الله ويحبونه لما علم من صحة دينهم وعرف من قوة يقينهم فمن نحا في علم الأصول نحوهم وتبع في نفي التشبيه مع ملازمة الكتاب والسنة قولهم جُعل من جملتهم. انتهى

ونحن نقول ولا نقطع على رسول الله صلى الله عليه وسلم: يشبه أن يكون نبي الله ﷺ إنما ضرب على ظهر أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، في الحديث الذي قدمناه للإشارة والبشارة بما يخرج من ذلك الظهر في تاسع بطن وهو الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله، فقد كانت للنبي صلى الله عليه وسلم إشارات لا يفهمها إلا الموفقون المؤيدون بنور من الله الراسخون في العلم ذوو البصائر المشرقة ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾[النور: ٤٠].

---

(١) تقدم تخريجه (ص٢٠).

وقد عقد ابن عساكر في كتاب التبيين باباً فيما روي عن النبي ﷺ من بشارته بأبي موسى الأشعري حين قدومه من اليمن وإشارته إلى ما يظهر من علم أبي الحسن الأشعري. وابن عساكر من خيار هذه الأمة علماً وديناً وحفظاً، لم يجئ بعد الدارقطني أحفظ منه، اتفق على هذا الموافق والمخالف.

وعن مجاهد في قوله تعالى: ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ [المائدة: ٥٤] قال: قوم من سبأ. قال ابن عساكر: «الأشعريون قوم من سبأ»[١]

قلت: «القائل هو الإمام السبكي رحمه الله»: قال علماؤنا: إن النبي ﷺ لم يحدث في أصول الدين أحداً بحديث حدثه للأشعريين وأنهم الذين اختصوا بسؤاله عن ذلك وإجابته لهم.

ففي صحيح البخاري وغيره[٢] عن عمران بن حصين قال: «إني لجالس عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ جاءه قوم من بني تميم، قال: «اقبلوا البشرى يا بني تميم» قالوا: «قد بشرتنا فأعطنا يا رسول الله». قال: «فدخل عليه ناس من أهل اليمن» فقال: «اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم» قالوا: «قبلنا يا رسول الله، جئنا لنتفقه في الدين ونسألك عن أول هذا الأمر ما كان». كذا في رواية.

---

(١) تبيين كذب المفتري ص (٥١).

(٢) أخرجه البخاري (٣١٩١)، وأحمد (١/ ٩٦).

وفي رواية أخرى: جئناك نسألك عن هذا الأمر. قال: «كان الله ولم يكن شئ غيره» وفي رواية «ولم يكن شئ قبله وكان عرشه على الماء ثم خلق السموات والأرض وكتب في الذكر كل شئ».

وقد ساق ابن عساكر هذا الحديث من طرق عدة.

ثم قال الإمام السبكي رحمه الله: اعلم أن أبا الحسن لم يبتدع رأياً ولم ينشئ مذهباً وإنما هو مقرر لمذاهب السلف مناضل عما كانت عليه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عقد على طريق السلف نطاقاً وتمسك به وأقام الحجج والبراهين عليه فصار المقتدَى به في ذلك، فالسالكُ سبيله في الدلائل يسمى أشعرياً.

وقد ذكر الشيخ المجمع على إمامته عز الدين بن عبد السلام رحمه الله: أن عقيدة الأشعري اجتمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة ووافقهم على ذلك من أهل عصره شيخ المالكية في زمانه أبو عمرو بن الحاجب وشيخ الحنفية جمال الدين الحصيري [1]

ونقل السبكي عن العز قوله في العقيدة الأشعرية ما ملخصه: واعتقاد الأشعري رحمه الله مشتمل على ما دلت عليه أسماء الله التسعة والتسعون التي سمى بها نفسه في كتابه وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأسماؤه مندرجة في أربع كلمات هن الباقيات الصالحات:

الكلمة الأولى قول: «سبحان الله» ومعناها في كلام العرب التنزيه والسلب، فهي مشتملة على سلب النقص والعيب عن ذات الله

---

(١) جميع ما تقدم مأخوذ من طبقات الشافعية للسبكي بتصرف يسير (٣/ ٣٦١-٣٦٥)

وصفـاته، فـمـا كـان من أسـمـائه سـ
كـالقـدوس وهو الطاهر من كل ع
آفة.

الكلمة الثانية: قول: "
الكمال لذاته وصفاته، ؛ إلهي،
والقدير والسميع والبصير فهو فـها
بقولنا «سبحان الله» كل عيب عقلناه وكل سـ
كل كمال عرفناه وكل جلال أدركناه، ووراء ما نفيـ
قد غاب عنا وجهلناه فنحققه من جهة الإجمال بقولنا: «الله
الكلمة الثالثة بمعنى أنه أجل مما نفيناه وأثبتناه، وذلك معنى قوله صلى الد
عليه وسلم: «لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[1] فما كان من أسمائه متضمناً لمدح فوق ما عرفناه وأدركناه كالأعلى والمتعالي فهو مندرج تحت قولنا: «الله أكبر» فإذا كان في الوجود من هذا شأنه نفينا أن يكون في الوجود من يشاكله أو يناظره فحققنا ذلك بقولنا: «لا إله إلا الله» وهي الكلمة الرابعة.

فإن الألوهية ترجع إلى استحقاق العبودية ولا يستحق العبودية إلا من اتصف بجميع ما ذكرناه فما كان من أسمائه متضمناً للجميع على الإجمال كالواحد والأحد وذي الجلال والإكرام فهو مندرج تحت قولنا: «لا إله إلا الله» وإنما استحق العبودية لما وجب له من أوصاف الجلال

(١) أخرجه مسلم في صحيحه رقم (٤٨٦).

ونعوت الكمال الذي لا يصفه الواصفون ولا يَعدّه العادّون:

حسنك لا تنقضي عجائبه كالبحر حدِّث عنه بلا حرج

فسبحان من عَظُم شأنه وعزّ سلطانه «يسأله من في السموات والأرض» لافتقارهم إليه «كل يوم هو في شأن» لاقتداره عليه له الخلق والأمر والسلطان والقهر فالخلائق مقهورون في قبضته «والسموات مطويات بيمينه» «يعذب من يشاء ويرحم من يشاء وإليه تقلبون» فسبحان الأزلي الذات والصفات ومحيي الأموات وجامع الرفات العالم بما كان وما هو آت.

ولو أدرجت الباقيات الصالحات في كلمة منها على سبيل الإجمال وهي الحمد لله لاندرجت فيها... فإن الحمد هو الثناء والثناء يكون بإثبات الكمال تارة وبسلب النقص أخرى وتارة بالاعتراف بالعجز عن درك الإدراك، وتارة بإثبات التفرد بالكمال، والتفرد بالكمال من أعلى مراتب المدح والكمال، فقد اشتملت هذه الكلمة على ما ذكرناه في الباقيات الصالحات، لأن الألف واللام فيها لاستغراق جنس المدح والحمد مما علمناه وجهلناه ولا خروج للمدح عن شيء مما ذكرناه ولا يستحق الإلهية إلا من اتصف بجميع ما قررناه، ولا يخرج عن هذا الاعتقاد ملك مقرّبٌ ولا نبي مرسل ولا أحد من أهل الملل إلا من خذله الله فاتبع هواه وعصى مولاه، أولئك قوم قد غمرهم ذل الحجاب، وطردوا عن الباب، وبعدوا عن ذلك الجناب، وحق لمن حجب في الدنيا عن إجلاله ومعرفته أن يحجب في الآخرة عن إكرامه ورؤيته...

فهذا إجمالٌ من اعتقاد الأشعري رحمه الله تعالى واعتقاد السلف وأهل الطريقة والحقيقة نسبتُه إلى التفصيل الواضح كنسبة القطرة إلى البحر الطافح

يعرفه الباحث من جنسه   وسائر الناس له منكـــر

انتهى كلام العز ابن عبدالسلام[1]

أما عن كتاب «الإبانة» الذي نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري رحمه الله ففي ذلك نظر من وجوه:

الأول: لم يذكر ابن فورك وغيره من أصحاب أبي الحسن الأشعري هذا الكتاب على أنه من مصنفاته وكذلك لم يذكره سائر تلاميذه فيما نعلم.

الثاني: هناك اختلاف كبير بين النسخ واضطراب في نصوصها مما يؤكد تلاعب الحشوية في هذا الكتاب

الثالث: إن في كتاب «الإبانة» عبارات تخالف ظواهر نصوص أبي الحسن الأشعري التي ذكرها في سائر كتبه خاصة كتاب اللمع الصغير والكبير الذي هو آخر ما كتب، كذلك فيه عبارات تخالف أقوال تلاميذه وأئمة مذهبه، وهم نقلة المذهب عنه.

الرابع: قد حاول المتمسلفة أن ينسبوا الإمام الإشعري إلى عقيدة التجسيم فما استطاعوا وعلمت أن أحد الطلبة في جامعة إسلامية مرموقة تصدَّى لهذا الأمر ففشل.

أما وقد ديست هذه الرسوم في هذا العصر من مدعي العلم

---

(١) انظر طبقات الشافعية للسبكي (٨/ ٢٢٠-٢٢٢).

وانتهكت تلك الحرم، واجتمع في كثير من أهل هذا العصر المهلكات الثلاث: الشح المطاع، والهوى المتبع، وإعجاب المرء برأيه، فقد أصبح من الواجب الأكيد، واللازم المحتم، أن أقدم لك أيها الأخ نصيحة تطرد عنك إن شاء الله هذه الظلم المنتشرة، وتزيح عن مشام روحك دخان هذه البدع التي صارت بعد خمولها مشتهرة ـ نسأل الله السلامة منها ـ وهي كثيرة جداً، سأذكر لك أشدها خطراً وأعمقها في إفساد القلوب وسد أبواب الرحمة الإلهية أثراً، وأكثرها التباساً على من لم يمارس علوم الكتاب والسنة، فإن دعاتها ينادون الناس إليها باسم الكتاب والسنة فيما يزعمون، وأنها طريق السلف الصالح، ولذلك تسمعهم يلقبون أنفسهم بالسلفية، والسلف منهم براء، وإني بادئ بما هو الأهم من ذلك، وهو ما تعلق بذات الله تعالى وصفاته، فإن هؤلاء المبتدعة وصفوا الله تعالى بصفات خلقه، فجوّزوا عليه الجلوس والنزول الحسيين، والأبعاض كالوجه والعين واليد والرجل الحسية، ونسبوا إليه سبحانه المكان والجهة ونسبوا إليه الحد والمماسة والاستقرار، تمسكاً بآيات من الكتاب يقرؤون كَلِمَها ويحرفون معانيها، وتمسكاً بظواهر أحاديث كثير منها مما لا يحتج بهِ، بل كثير منها من قسم الواهي والموضوع الذي لا يعمل به في الأحكام فكيف يعمل به في العقائد، وقد بين الحفاظ عللها.

وأكثر من هذا أنهم نسبوا كتباً لعلماء أجلاء هم منها براء وقد امتلأت هذه الكتب بالأقوال المنكرة والأحاديث الساقطة والكذب على السلف، ومن هذه الكتب كتاب «السنة» المنسوب كذباً وبهتاناً وزوراً لعبد الله بن الإمام أحمد، والرد على الجهمية المنسوب كذباً للإمام أحمد وعقيدة نسبوها كذباً للإمام الشافعي وغير ذلك من الكتب والرسائل التي

يعرف أهل العلم خطأ نسبتها لأصحابها[1] فرضي الله تعالى عن ساداتنا أئمة الدين «أئمة أهل السنة والجماعة» من الأشاعرة والماتريدية الذين نفوا عن دين الله تعالى تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين.

وللأسف ماذا نصنع وقد امتلأت هذه النفوس عجباً وسالت ألسنتها زراية على الأولين والآخرين، من أئمة هذه الأمة وأكابرها، ونبزوهم بما استطاعوا من الألقاب الشائنة، وليس لهم ذنب عندهم إلا أنهم فرقوا بين الخالق والمخلوق، فقالوا بتنزيه الله في ذاته العَليّة، وصفاته المقدّسة عن كل ما يختص بالأكوان، وجعلوا القرآن إمامهم في هذا الفرقان، وقد استغل بعض المخالفين جهل كثير من أهل هذا العصر بتاريخ هذه الفرق الجاهلة، فأوهموا الناس أنهم يمثلون السلف الصالح من الصحابة ومن بعدهم من التابعين لهم بإحسان، والتاريخ يشهد والعلم بكتاب الله ينادي أنهم ما مثلوا إلا سلف سوء من أشياخ المشبهة وأئمة المجسمة والحشوية والكرامية الذين يفسرون الكتاب بأهوائهم، ويحملون السنة على آرائهم، ويتقوّلون على معاني كتاب الله، ويضعون على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويأخذون بالضعيف إذا وافق منهم هوى، ويردون الصحيح أو يشككون في صحته إذا كان حجة عليهم، والله المستعان على ما يصفون.

ونسأله سبحانه أن يوفقنا فيما فيه بدأنا وفي بيانه شرعنا والحمد لله رب العالمين.

---

(١) وذلك لأنها لم تخضع للتحقيق العلمي الذي يستند على مبادئ إثبات نسبة المخطوطات لأصحابها.

مدخل في معاني الصفات

تمهيـــــد:

اعلم ـ حفظني الله وإياك ـ أن الله تعالى اتصف بكل كمال إلهي، وتنزّه عن كل نقصان، وهذه هي عقيدة أهل الحق والإيمان، لا يخالفها إلا من امتلأ قلبه بالزيغ والطغيان.

وبناءً على هذه القاعدة الجليلة التي دلَّ عليها صحيح النقل وسليم العقل لا يجوز أن نصف الله تعالى بشيء يجعله شبيهاً بخلقه وذلك لأمرين:

أولاً: لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة الصحيحة وصف لله تعالى بالأبعاض والجوارح ولكن وصف نفسه بالمدلولات المعنوية اللازمة لتلك الإضافات.

ثانياً: لو رجعنا إلى اللغة لرأينا أن المقطوع به أنه لا يقال: صفة إلا لما اشتق من أسماء المعاني أو ما تضمن معنى الإشتقاق؛ لأن الأشياء التي يوصف بها مدارها على هذا المعنى، وهي أربعة كما نص عليها النحويون:

١) المشتق: وهو ما دلّ على حدث وصاحبه ممن اتصف به الفعل أو قام به، أو وقع منه، أو عليه، أو ما هو بمعنى أحدهما، فالذي اتصف بالفعل هو اسم الفاعل من المتعدي، والذي وقع عليه الفعل هو اسم المفعول. وأما ما كان بمعنى اسم الفاعل فهو كالصفة المشبهة وأفعل

التفضيل. وأما ما كان بمعنى اسم المفعول فهو كصيغة فعيل بمعنى مفعول وأفعل التفضيل إذا كان فعله مبنياً للمجهول وقلنا بجواز اشتقاقه منه، فشمل بذلك المشتق اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة، وأفعل التفضيل وأمثلة المبالغة وفعيلاً بمعنى مفعول.

٢) الجامد المشبه بالمشتق في المعنى: كاسم الإشارة وذي بمعنى صاحب وأسماء النسب والجوامد إذا تضمنت معنى اشتقاقياً مجازاً فيوصف بها اعتباراً بلوازمها كقولك: «مررت برجل جبل في العلم»، فالرجل لا يكون جبلاً ولا يوصف به إلا تجوزاً باعتبار ما تضمن من معنى اشتقاقي كالعظمة، وهكذا يفهم معنى قول بعض السلف: إن الأخبار المُوهمة للتشبيه صفات[1]: أي باعتبار ما تدل عليه وتؤول إليه من المعاني المجازية المشتقة وهذا دليل على أنهم يؤولون تأويلاً ضمنياً.

٣) الجملة: كقوله تعالى ﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله﴾ [البقرة: ٢٨١]، فجملة ترجعون فيه إلى الله في محل نصب صفة، تقدر بمفرد مشتق: (واتقوا يوماً مرجوعاً فيه إلى الله)

٤) المصدر: كقولنا: هذا رجلٌ عدل رضى.

فالمصدر وإن كان جامداً فهو يوصف به لأنه يطَّرد تضمنه المعنى الاشتقاقي، فقولنا: «رجل عدلٌ رضى» مؤول برجل عادلٍ مرضي عنه[2]

---

(١) لأن الجوارح لا تكون صفة إلا مجازاً، وذلك إذا رددناها إلى الصفات المعنوية المحكمة. فقول بعض السلف: إنها صفات تأويل ضمني منهم.

(٢) مقتبس من أوضح المسالك لابن هشام (٣/ ٣٠٤-٣١٢).

فعلى ذلك فالمفردات التي يوصف بها نوعان:

النوع الأول: ما كان من المعنويات كقدرة وعلم فإنما يوجد في الأذهان وجوداً كلياً ولم نسمع أن بشراً رأى قدرة أو علماً يمشيان أو غير ذلك، فثبوتها لله واجب، ونفيها تعطيل لورود النص بها ولعدم إيهامها الجسمية في حق الله تعالى.

النوع الثاني: الجوامد فإنها توجد في الأعيان وتدخل تحت الحواس الخمس، فلا يجوز أن يوصف بها الله، ولو وصف بها لاقتضى ذلك التشبيه. وإن أضيفت إليه لا تعتبر صفة إلا بملاحظة ما دلت عليه من معنى مشتق، فإن كل إنسان لو سمع لفظ (يد) أو (عين) انصرف ذهنه إلى تصورها ثم يطلب وصفاً لها كالطول والقصر في اليد والسلامة والحَوَل في العين، والله عز وجل لا يدخل تحت التصورات وإنما تنسب إلى الله على وجه الإضافة، وليس كل إضافة صفة، فالذين اتهموا الأشاعرة بأنهم معطلة إنما بنوا ذلك على رأيهم الخاطئ في اعتبار الجوارح صفات. والأشاعرة إنما أمرُّوها على ما هي عليه مع اعتقاد أن الظاهر غير مراد إن كانت نصوصاً قاطعة لا تقبل التأويل، وإن كانت ظواهر أوّلوها بما تساعد به اللغة إن دعت الضرورة، فاتهام الأشاعرة بأنهم معطلة باطل وافتراء محض.

وبعد هذا البيان نستنتج أن إدخال الأخبار الإضافية (وهي الموهمة للتشبيه) في الصفات الإلهية وحملها على الحقيقة من الأخطاء الفاحشة، لأن هذا الإدخال يؤدي إلى التجسيم المحض ونسبة النقص للباري سبحانه وتعالى. فابن تيمية ومن وافقه لما لم يفرّق هذا التفريق

المتقدم، قال: «ما الفرق بين قولنا: الله عليم على الحقيقة، أو قولنا: لله يد على الحقيقة، أو لله نزول على الحقيقة»[1]، بل وأنكر أيضاً أن يكون في القرآن أو السنة لفظ «نزول» بغير المعنى في النزول المعروف عند الناس، فقال: «ولا تعرف العرب نزولاً إلا بهذا المعنى، ولو أريد غير هذا المعنى لكان خطاباً بغير لغتها، واستعمالاً للفظ المعروف له معنى في معنى آخر، وهذا لا يجوز»[2].

وكل من لم يفرق هذا التفريق قلّد ابن تيمية في خطئه حيث أقحم ألفاظ الجوارح في الصفات على الحقيقة.

وهناك أمر آخر لا بد من بيانه لتعلقه بما قبله وهو أن جميع صفات الله تعالى قديمة خلافاً لقوم، فالله تعالى خالق قبل أن يخلق ورازق قبل أن يرزق، فالصفة شيء وآثار الصفة شيء آخر، وقد خلَّط من جعل فعل الصفة «أي أثرها» عين الصفة لأن فعل الصفة[3] من الإحياء والإماتة والإيجاد وغير ذلك حادثة، لها تعلق صلوحي قديم[4]، أي لها تعلق

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٤٦، ٤٧).

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (١/ ٢٢٧).

(٣) وسيأتي معك أن النعوت هي أفعال الصفات والإضافات الحسية، فالقدرة صفة قديمة والنعوت أفعال الصفة كالقادرية، والخلق، والتكوين، لها تعلق بالصفة القديمة، وهي القدرة، وهكذا.. ومن النعوت ما يضاف إلى الله تعالى من الجوارح وهي إضافات خبرية وليست صفات وإنما تؤول إلى أفعال الصفات التي ترد إلى الصفات المحكمة القديمة، فمثلاً: قوله تعالى ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ بمعنى نصرة الله معهم، والنصرة الإلهية نعت، أي فعل من أفعال الله تعالى له تعلق صلوحي قديم بصفة القدرة. وبه يتبين الفرق بين الصفة والنعت، وأن الله تعالى يوصف ولا ينعت صفةً.

(٤) أي أن قدرة الله تعالى على الخلق قديمة وصالحة للخلق ولو لم يخلق.

بالصفة القائمة بذات الله تعالى أزلاً. وجميع ما ورد من الأخبار الإضافية الموهمة للتشبيه تعود إلى الصفات القديمة المحكم معناها، فاليد تعود إلى صفة القدرة والقدرة أصل لكثير من النعوت الإلهية كالإيجاد والنصرة والرزق والكرم، فكلها بقدرة الله تعالى، والعين تعود إلى صفة العلم، والسمع والبصر وهكذا، وبهذا التقرير يتضح معنى كلام أهل السنة: «جميع الصفات الإلهية تعود إلى الصفات العشرين الأم المحكمة[1]، وهي الوحدانية والوجود والأوّلية والبقاء وقيامه بالنفس ومخالفته للحوادث، والعلم والحياة والسمع والبصر والقدرة والإرادة والكلام، وكونه عالماً حياً سميعاً بصيراً قادراً مريداً متكلماً».

فمرادهم أنها تدل على صفة من حيث معناها العائد إلى الصفات الأم المحكمة وبهذا يُردُّ زَعمُ الحشوية أن أهل السنة من الأشعرية لا يثبتون لله تعالى إلا عشرين صفة ويعطلون باقي الصفات.

وسيتبين لك في هذا الكتاب بالأدلة النقلية والعقلية أن مذهب أهل السنة والجماعة في الأخبار الإضافية الموهمة يتمثل في ثلاثة أمور:

ـ أولاً: إن هذه الأخبار التي ورد فيها إضافة ألفاظ الجوارح لله تعالى ليست صفات على الحقيقة وإنما هي دالة على معاني الصفات المحكمة، وتؤول إليها باعتبار مدلولها المجازي وهو من باب إرجاع ألفاظ المباني إلى لوازمها من المعاني عند تعذر الحقيقة لا كما يظن بعض

---

(١) وإنما سميت محكمة لأن معانيها قد أحكمت فلا تؤول، وتحمل على الحقيقة قطعاً، ولا توهم النقص في حق الباري سبحانه إذا وصف بها، وقد أجمعت الأمة على أنها لائقة بذات الله وكماله، ولا خلاف بينهم أن يوصف بها أو يسمى بها.

من شذ عن الأمة، وهذا ما جاء به لسان العرب الذي خاطبهم المولى سبحانه وتعالى به.

ثانياً: إن الأصل في هذه الأخبار أن تفوّض[1]، والتفويض: إمرار تلك الروايات الموهمة كما وردت من غير تحريف ولا زيادة ولا تكييف مع تنزيه الله تعالى واعتقاد أن المعنى الظاهر مصروف عن حقيقته، وهذا تأويل إجمالي ضمن تفويضهم.

ثالثاً: لا مانع عندهم من التأويل اللائق بجلال الله تعالى إذا كان يتماشى مع القواعد العقلية السليمة، ولغة العرب البليغة، إذا اضطروا لذلك من أجل دفع التشبيه، ولا يجزمون مع ذلك بالمعنى، ليكونوا مفوضين في تأويلهم، مستجيبين لقول الله تعالى ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾[2]، أي: وما يعلم تأويله على الجزم إلا الله لأنه من المتشابه.

فتحصل من هذه الأمور الثلاثة أن عقيدة أهل السنة والجماعة سلفاً وخلفاً تأويل في تفويض، وتفويض في تأويل، وكلاهما مذهب واحد لا تناقض بينهما لمن وعى وتدبر.

---

(١) والحشوية لا يؤمنون بالتفويض، ويسمون مذهب التفويض مذهب أهل التجهيل والتعطيل، ويزعمون أن السلف لم يكونوا مفوضين وذلك مكابرة منهم ومصادرة عن الحق المبين.

(٢) سورة آل عمران آية رقم (٧).

مقدمات كلية في علم المنطق

واعلم أن هذه المقدمات مهمة لمن أراد أن يعرف الله بصفاته عقلاً، لأنها تساعد على فهم المعاني اللائقة بالله تعالى كما سيظهر ذلك جلياً إن شاء الله تعالى.

المقدمة الأولى: في بيان الحكم وأنواعه

الحكم: هو إثبات أو نفي، أي إثبات أمر لأمر آخر أو نفي أمر عن آخر، وهو على ثلاثة أقسام:

* عقلي: وهو ما يدرك بالتصور من غير أن يعتمد في حكمه على العادة والتجربة، أو على وضع الشارع الحكيم أو على الخطأ والنسيان.

ومثاله كالحكم بأن الكل يحوي جزءه، فهي قضية عقلية قطعية لا تقبل النقض لأنها بدهية.

* عادي: وهو ما يدرك بالعادة والتجربة، والتكرار.

ومثاله كالحكم بأن النار تحرق الشيء الذي تلمسه، فهي قضية أغلبية قابلة للنقض والتغيير، بدليل المعجزات وخوارق العادات.

* الشرعي: وهو ما يدرك من جهة الشارع الحكيم - أي من الكتاب والسنة وما تفرع منهما - ومثاله النصوص القرآنية والأحاديث الشريفة والقواعد الفقهية

أما الحكم القانوني الذي هو من وضع البشر فليس بلازم إلا إذا اعتبره الشارع.

والحكم الشرعي قضية لازمة بأمر الله وإرادته قابل للتغيّر بأمره

سبحانه في عهد التنزيل بدليل النسخ الوارد في الكتاب والسنة في الأحكام، وذلك لأن الله تعالى لا يجب عليه شيء عقلاً، وإن كتبه على نفسه تفضلاً ووعداً.

المقدمة الثانية: في بيان أقسام الحكم العقلي

١) الواجب: وهو ما لا يقبل النفي بحال، ولا يمكن أن يتصور في العقل عدمه.

ومثاله: لو حكمنا بحياة رجل في وقت معين، لزم منه أن يكون موجوداً في ذلك الوقت.

٢) المستحيل: وهو ما لا يقبل الثبوت بحال، ولا يتصور في العقل وجوده، ومثاله: اجتماع الحركة والسكون في شيء واحد في وقت واحد. كاجتماع القيام والقعود لشخص واحد في ثانية واحدة، وهذا مما لا يمكن ولا يجوز تصوره لأنه خطأ وعبث، وليس هو من شأن العقلاء.

٣) الجائز أو الممكن: وهو ما يقبل الانتفاء أو الثبوت، أو هو ما يتصور في العقل وجوده أو عدمه.

ومثاله: وجود البشر، فيمكن أن نتصور وجودهم ويمكن أن نتصور عدمهم.

والحكم العقلي في صوره الثلاث قطعي محكم حتى في الصورة الثالثة، وذلك لأن الإنسان وجوده قطعي وعدمه قبل وجوده قطعي، فهو لا يقبل حالة ثالثة، فتعينه في إحدى الحالتين أمر قطعي.

المقدمة الثالثة: في بيان نوع ماهية الحكم

الأحكام الثلاثة العقلي والعادي والشرعي كلٌ منها قُسِّم من حيث ماهيته إلى ضروري ونظري، فالضروري ما يضطر العقل إلى قبوله وتصديقه من غير برهان ولا إعمال فكر، ويقال له أيضاً: القطعي. والنظري ما يحتاج العقل فيه للنظر والاستدلال.

١) **مثال الحكم العقلي الضروري**: كل حيّ موجود، فهي قضية عقلية بدهية ضرورية قطعية لا تحتاج إلى استدلال.

٢) **مثال الحكم العقلي النظري**: كقضية نصف ربع الثمانين عشرة، فهي قضية عقلية تأملية، نظرية قطعية، تحتاج إلى الاستدلال.

٣) **مثال الحكم العادي الضروري**: كقضية الشمس مضيئة، فهي قضية عادية بدهية ضرورية أغلبية لإمكان انتفاء نور الشمس بقدرة الله.

٤) **مثال الحكم العادي النظري**: كقضية لو أنك رأيت رجلاً يبكي لحكمت أنه مبتلى بمصيبة بقرينة البكاء، وشحوب اللون لعلة جريان العادة بذلك، فهي قضية عادية تأملية نظرية أغلبية لإمكان أن يكون الباكي مريضاً في عقله بكى لسبب تافه.

٥) **مثال الحكم الشرعي الضروري**: كقضية الصلاة واجبة على كل مسلم، فهي قضية شرعية بدهية ضرورية قطعيّة، يمكن الاستغناء فيها عن النظر.

٦) **مثال الحكم الشرعي النظري**: كقضية لمس المرأة ينقض الوضوء فهي قضية شرعية تأملية نظرية ظنية تحتاج إلى نظر الفقهاء والمحدثين والأصوليين.

تنبيه : التلازم بين السبب ومسبَّبه إما أن يكون عقلياً لا يقبل الانفكاك والتخلف كتلازم الجِرم للحيز، أو أن يكون عادياً كتلازم الشبع مع كثرة الأكل، وهو قابل للانفكاك.

❊ ❊ ❊

المبحث الأول

«في خصائص الذات»

يجب على المكلَّف أن يؤمن بأن ذات الله ذات علية، عزَّ أن تدركها العقول والأفهام، وجلّ أن تجول فيها الفهوم والأفكار، لا يتعلق بكنهها حديث العلم ولا قديمه، ولا يجمعها لطيف الحد ولا عظيمه، ذات أزلية قديمة، لا تشبه شيئاً، ولا يشبهها شيء، فكيف وليس لها في الوجود مناسب، ولا مطابق، ولا مناف، ولا مضادّ، ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١]، وليست مركبة من جزء أو كل أو بعض، لا بتركيب ذهني ولا خارجي، وليست حالّة في الأشكال ولا في الأجرام ولا في الأوهام، وليست داخل العالم ولا خارجه، ولا صاعدة ولا نازلة، لها الإحاطة المطلقة بكل شيء، فهو سبحانه قائم بذاته، غني عن خلقه بأسمائه وصفاته ونعوته، لذلك لم يأت لفظ الذات بسند صحيح لا في الكتاب ولا في السنة، لصرف الأذهان عن ذلك التصور.

فيجب الإيمان بذاته على سبيل الإجمال لا على سبيل التفصيل، لأنه لا سبيل إلى معرفة كنه ذاته فإنه تعالى لا برهان عليه، بل هو برهان على كل شيء. قال الله تعالى ﴿أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾[فصلت: ٥٣] وجعل معرفتها عن طريق المجاز، وهذه إشارة من الحق بوجوب التأويل في المشتبهات.

* والله تعالى ليس بجوهر:

والجوهر في اللغة: الأصل[١]

وعند المتكلمين: «الجزء الذي لا يتجزأ»[٢]

والجسم هو« ماكان من جوهرين فأكثر»[٣]

(١، ٢، ٣) الكليات لأبي البقاء (٣٤٥-٣٤٧)

والدليل على أن الله ليس بجوهر : لما كانت الجواهر أصلاً للأجسام فمن اتصف بالجوهرية كان حادثاً مشابهاً للمخلوقات ، والله تعالى ليس كمثله شيء لما ثبت أن الله ليس بحادث كما سيمر معك في الدليل العقلي لإثبات الأولية . فدلّ ذلك على أن الله تعالى ليس بجوهر .

* وذات الله عز وجل ليست بجوهر متحيز لأنه لو كان متحيزاً لكان لا يخلو عن الحركة والسكون في حيز ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، ولما كان إجماع العقلاء والأمة على أن الله تعالى قديم مخالف للحوادث كان منزهاً عن الحركة والسكون والتحيز في جهة من الجهات ، لذا قال أبو منصور البغدادي في كتابه «الفَرق بين الفرِق» : «وأجمعوا - أي أهل السنة - على أن الله لا يحويه مكان ، ولا يجري عليه زمان على خلاف قول من زعم من الهشامية[١] والكرامية[٢] أنه مماس لعرشه ، وقد قال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه : إن الله تعالى خلق العرش إظهاراً لقدرته لا مكاناً لذاته ، وقال أيضاً : قد كان ولا مكان ، وهو الآن على ما عليه كان»[٣]

---

(١) وهي طائفة من الروافض أصحاب هشام بن الحكم الرافضي الخبيث ، حيث يزعمون أن معبودهم له جسم وله نهاية وحد طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه - قبّحهم الله - المقالات للأشعري (١ / ٢٨١) .

(٢) وهي طائفة من المرجئة أصحاب محمد بن كرّام يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب ، وأن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كانوا مؤمنين على الحقيقية . انظر المقالات للأشعري (١ / ٢٢٣) .

(٣) الفرق بين الفِرق لأبي منصور البغدادي (ص٣٣٣) .

وقال الإمام الطحاوي في عقيدته المشهورة: «وتعالى الله عن الحدود والغايات، والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات»[1].

* وذات الله تعالى ليست مركبة من أجزاء ولا متماسة بأفراد، فإن ذلك مخالف لمعنى التوحيد، ولأن التبعض في الذات من خصائص الأجسام ومن سمات الحدوث، والله تعالى ليس كمثله شيء فهو منزه عن ذلك كله لما تقدم أنه ليس بجوهر.

* وذات الله تعالى ليست عَرَضاً لأن العَرَض يستدعي ذاتاً مغايرة له يقوم بها، والله تعالى قدّوس منزه عن الحدوث، قائم بنفسه، غني عن خلقه، ولا يصح هذا الاستغناء إلا بعدم افتقاره إلى أي شيء مطلقاً، فثبت بذلك كله أن الله تعالى ليس بجوهر، ولا عرض، فإذا نفينا هذا عنه انتفى أن يتصف الحق بالأعراض لأنها لا تقوم إلا بالجواهر، والله تعالى ليس بجوهر، فكل من وصف الله تعالى بعرض إنما يصفه بما لا يليق بذاته المقدسة.

فإن قيل: إن العقل لا يتصور ذاتاً لا جوهراً ولا عرضاً، قلنا لهم: وهو كذلك، فإن ذات الله تعالى لا تدخل تحت التصورات العقلية.

* قال الإمام الغزالي في «مشكاة الأنوار»: «اعلم أن الله عز وجل متجل في ذاته بذاته لذاته، ويكون الحجاب في الإضافة إلى محجوب لا

---

(١) العقيدة الطحاوية ص(١٥).

محالة، وأن المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام: منهم من يحجب بمجرد الظلمة، ومنهم من يحجب بالنور المحض، ومنهم من يحجب بنور مقرون بظلمة، وأصناف هذه الأقسام كثيرة لا تحصى . . .»[1]

ومعنى كلام الغزالي في التحقيق أي أن الله تعالى لا يعلمه إلا هو، ولا يعرفه حق المعرفة إلا هو، فهو ظاهر باطن. فالخوض في ذات الله تعالى من حيث الماهية ـ أكثر من ذلك ـ ضلال، وقد ثبت بهذه المقدمات والبراهين أن الله تعالى ليس بجوهر، ولا بعرض، فإذا روي بعد ذلك ما يوهم ظاهره أن الله تعالى متصف بالأبعاض، والجوارح، وجب صرفه عن ظاهره، وحمله على المعنى اللائق به تعالى، وذلك لسعة معاني اللغة العربية.

* * *

(١) إتحاف السادة المتقين (٥/ ١٣٧).

المبحث الثاني

«في الصفات العشرين المحكمة»

المطلب الأول: في تعريف الصفة

الصفة لغةً: هي معنى قائم بالذات دالٌّ عليه، كدلالة اللفظ على الكلمة[1]

وعند المتكلمين: ما يجب لله تعالى عقلاً وشرعاً من حقائق معنوية الإدراك قائمة بذاته تعالى، لائقة به، ولا يقال عنها عين الموصوف ولا غيره.

قال أبو البقاء، أيوب بن موسى: «الصفة في الأصل مصدر (وصفت الشيء) إذا ذكرته بمعان فيه لكن جُعل في الاصطلاح عبارة عن كل أمر زائد على الذات يفهم في ضمن فهم الذات ثبوتياً كان أو سلبياً.

والعلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية، وتلك النسبة إذا اعتبرت من جانب الموصوف يعبر عنها بالاتصاف، وإذا اعتبرت من جانب الصفة يعبر عنها بالقيام.

وصفة الصلاة أوصافها النفسية لها وهي الأجزاء العقلية الصادقة على (الماهية) الخارجية التي هي أجزاء الهوية من القيام والركوع والسجود، ولا يلزم من كون الشيء صفة لشيء وثابتاً له كونه موجوداً أو

---

(١) اللمع للطوسي ص(٤٢٧)، وانظر تاج العروس فيما يتعلق بالصفة مادة «نعت» (١/٥٩٢).

ثابتاً في نفسه أي مستقلاً مطلقاً، وإلا يلزم أن يكون للواجب تعالى صفات موجودات أزلية مع أنه ليس كذلك عقلاً ونقلاً.

وكل صفة موجودة في نفسها سواء كانت حادثة كبياض الجرم مثلاً أو سواده، أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته فإنها تسمى في الاصطلاح صفة معنى.

وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها فإن كانت واجبة للذات - ما دامت الذات غير معللة بعلّة - سميت صفة نفسية أو حالاً نفسية مثالها التحيز للجرم وكونه قابلاً للأعراض.

وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها إلا أنها معللة إنما تجب للذات مادامت علتها قائمة بالذات سميت صفة معنوية أو حالاً معنوية. مثالها كون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلاً. فإنها معللة لقيام العلم والقدرة والإرادة بالذات.

*والصفة النفسية هي التي لا يحتاج وصف الذات بها إلى تعقل أمر زائد عليها كالإنسانية والحقية والوجود والشيئية للإنسان.

ويقابلها الصفة المعنوية التي يحتاج وصف الذات بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث.

وبعبارة أخرى إن الصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها، والمعنوية ما يدل على معنى زائد على الذات.

* الصفة السلبية: هي التي توصف بها الذات من غير قيام معنى به مثل الأول والآخر، والقابض والباسط.

* والصفة الثبوتية: هي التي اتصفت بها الذات لقيام معنى به، كالعلم والقدرة والإرادة والكلام.

واختلفت عبارات الأصحاب في الصفة النفسية بناء على اختلافهم في الأحوال، فمن مال إلى نفي الأحوال وهم الأكثرون وهو الأصح قالوا: الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية راجعة إلى نفس الذات لا إلى معنى زائد عليها، ومنهم من قال: صفة النفس كل صفة دلَّ الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليها، والمآل واحد. ومن مال إلى القول بالأحوال فعنده صفات النفس أحوال زائدة على وجود النفس ملازمة لها.

وأولى العبارة بهذا المذهب ما ذكره بعض الأصحاب من أن الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها. وأما الصفة المعنوية فعبارة عن كل صفة ثبوتية دل الوصف بها على معنى زائد على الذات. ثم اختلف أصحابنا، فمن قال بالأحوال قسم الصفة المعنوية إلى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما، وإلى غير معللة كالعلم والقدرة ونحوهما، ومن أنكر الأحوال أنكر الصفات المعللة، ولم يجعل كون العالم عالماً والقادر قادراً زائداً على قيام العلم والقدرة بذاته.

وصفاته تعالى ترجع إلى سلب أو إضافة أو مركب منهما، فالسلب كالقديم فإنه يرجع إلى سلب العدم عنه أولاً أو إلى نفي الشبيه ونفي الأولية عنه ـ أي عن الشبيه ـ، وكالواحد فإنه عبارة عما لا ينقسم بوجه من الوجوه لا قولاً ولا فعلاً، والإضافة كجميع صفات الأفعال، والمركب منهما كالمريد والقادر، فإنهما مركبان من العلم والإضافة إلى الخلق.

وصفات الذات هي ما لا يجوز أن يوصف الذات بضدها كالقدرة والعزة.

وصفات الفعل هي ما يجوز أن يوصف الذات بضدها كالرحمة والغضب.

وعند المعتزلة أنّ ما يثبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات كالعلم، وكذا في سائر صفات الذات، وما يثبت وينفى فهو من صفات الفعل كالخلق والإرادة والرزق والكلام مما يجري فيه النفي والإثبات وعند الأشعرية ما يلزم من نفيه نقيصة فهو من صفات الذات كما في نفي الحياة والعلم، وما لا يلزم من نفيه نقيصة فهو من صفات الفعل كالإحياء والإماتة والخلق والرزق.

فعلى هذا الحدّ الإرادة والكلام من صفات الذات. استلزام نفي الإرادة الجبرُ والاضطرار، ونفي الكلامِ الخرسُ والسكوتُ. ولا حاجة على أَصلنا إلى الفرق لأن جميع صفاته أَزلية قائمة بذات الله.

وصفات الأفعال عند البعض نفس الأفعال، وعندنا لا، بل منشؤها، والحلف بصفات الذات دون صفات الفعل[1]، فعلى هذا القياس يكون وعلم الله يميناً لكنه ترك لمجيئه بمعنى المعلوم، ومشايخ ما وراء النهر على أَن الحلف بكل صفة تعارف الناس الحلف بها يمين وإلا فلا»[2]

---

(١) صفات الفعل في الأصل هي أفعال لله تعالى، حادثة لها تعلق صلوحي قديم بالصفات المحكمة القديمة التي سيأتي بيانها مفصلة، ففعل الخلق وهو الخالقية نعت له والخالق اسم من أسمائه عز وجل، تم بالصفات القديمة وهي القدرة مع الإرادة والعلم والبصر.

(٢) الكليات لأبي البقاء (٥٤٦–٥٤٨) باختصار يسير.

هل الصفات زائدة على الذات أو هي عين الذات؟

إذا قلنا: إن الصفات هي عين الذات فمعنى ذلك أننا نقول: إن جميع صفات الخلق في الحق، وهذا محال، ولذلك صح أن الصفات زائدة على الذات، ولا يعنى بها الصفات الذاتية، وإنما المعنوية، وليس حقيقة الصفات المعنوية، وإنما مظهرها، حيث أنّ المجلى الذي تظهر عليه مظهر كمال لائق بها، كصفة الكرم حين تجلّت على المجلى الإنساني كانت لائقة بذلك المجلى، أما في حقيقتها فهي حقيقة كمال في ذات الحق، كرم لائق بذاته، مُطلقٌ ليس بمقيد، ورحمة مطلقة ليست بمقيدة، لأن الصفات لائقة بالذات العلية.

ويعلم ذلك إذا علم الفرق بين الانفصال والانفكاك، فالانفصال أعمُّ، والانفكاك أخص، حيث إن الانفصال يطلق على كل شيء كان متصلا مترابطا، فإذا افترقا انفصلا، فانقطعت العلاقة بينهما، ولم ينفصلا إلا لوجود النفرة بينهما، ونكون التشابه بينهما متقاربا إن لم يكن مترابطا، كانفصال الولد عن أمه، أما الانفكاك فهو أن ينفك بعض أجزاء الشيء عن بعضه، فلا يكون الجزء مشابه للكل بحال.

وإذا أردنا أن نعرف أنّ الصفات المعنوية خارجة عن الذات أو هي عين الذات، ينبغي أن نفسر ذلك الخروج بمعنى الانفكاك لا الانفصال.

ما هي الصفات المكتسبة عند الخلق؟

هي التي تمت عن طريق التجلي، فلما ترسب في الذات المخصصة لها استقلت بها استقلالاً جزئياً، فهي منفصلة في ذاتها، منفكة في حقيقتها.

المطلب الثاني: الفرق بين الصفة والنعت والوصف:

قال ثعلب: «النعت ما كان خاصاً بمحل من الجسد كالأعرج مثلاً، والصفة للعموم[1]، كالعظيم والكريم، فالله تعالى يوصف ولا ينعت»[2]

وقال أنور شاه الكشميري في «فيض الباري»: وعبر المصنف - أي البخاري - عن تلك الصفات بالنعوت وهو الأقرب، فإن لفظ الصفة على مصطلح أهل العرف يدل على كونها معاني خارجة عن الذات، فتسميتها بالنعت أولى لأن النعت هو وصف حلية لأحد ليفيد معرفته. . »[3]

وقال أبو البقاء في «الكليات»: النعت في اللغة عبارة عن الحلية الظاهرة الداخلة في ماهية الشيء وما شاكلها كالأنف والأصابع والطول والقصر ونحو ذلك، . . . والنحاة يريدون بالصفة النعت[4]

وفي «تاج العروس»: الوصف: «تنعت الشيء بما فيه وتبالغ في وصفه»[5]

---

(١) ومعنى قوله «للعموم» أي أن الصفة معالم للذات تعم ماكان خاصاً بمحل من الجسد كالأعرج مثلا، وما كان معنوياً اشتقاقياً كالكريم، إلا أن الله تعالى يوصف بالمعنى الثاني دون الأول، لذا قال ثعلب: فالله تعالى يوصف ولا ينعت، أي ولا ينعت صفة، ولا يوصف بالنعوت.

(٢) تاج العروس (١/٥٩٢).

(٣) فيض الباري(٤/٥١٨).

(٤) الكليات لأبي البقاء ص(٩٠١-٩٠٢). والنحويون وإن جعلوا النعت صفة إلا أنهم يشترطون في ذلك الاشتقاق أو ما يؤول به كما تقدم. أي لا يجوز النعت عندهم إلا بالمعاني.

(٥) تاج العروس (١/٥٩٢).

قال الإمام الطوسي في «اللمع»:

«النعت: إخبار الناعتين عن أفعال المنعوت وأحكامه وأخلاقه. . .

والصفة: ما لا ينفصل عن الموصوف ولا يقال هو الموصوف، ولا غير الموصوف، والذات هي الشيء القائم بنفسه، والاسم والنعت والصفة معالم للذات[1]، فلا يكون الاسم والنعت والصفة إلا لذي ذات، ولا يكون ذو ذات إلا مسمى منعوتاً موصوفاً، وذلك أن القادر اسم من أسماء الله تعالى، والقدرة صفة من صفات الله تعالى، والتقدير نعت من نعوت الله تعالى، والمتكلم اسم من أسماء الله عز وجل، والكلام صفة من صفات الله تعالى، والغفران نعت من نعوت الله تعالى، قال الواسطي: ليس مع الخلق منه إلا اسم أو نعت أو صفة، والخلق محجوبون بأسمائه عن نعوته، وبنعوته عن صفاته، وبصفاته عن ذاته، فمتى ذكر العبد تدبيره، وتصويره، وفضله وطَوْلَه ذكر نعوته، ونعته بنعوته، وإذا ذكر علمه وقدرته وكلامه ومشيئته ذكر صفاته ووَصفه بصفاته، وقال:

إذا طلعت شمسي عليك بنورها ... وأنت خليط للشعاع المباشر
بعيد من الذات العزيز مكانها ... ولم تَعْرَ من نعتٍ لنفسك قاهر

انتهى كلامه.[2]

---

(١) وقد تطلق الصفة على النعت، والنعت على الصفة، وهذا شائع والتفريق بينهما من اختصاص أهل العلم باللغة والكلام.

(٢) اللمع للطوسي (٤٢٧-٤٢٨).

فتبين من كلام الإمام الطوسي أن الصفة هي المعنى القائم بالذات الذي لا ينفك عنها والنعت هو أفعال الصفات وآثارها فالقدرة صفة وأفعال القدرة نعوت، فبذلك يكون الغضب والمكر والاستهزاء نعتاً لله تعالى لا صفة، وقد انتبه الإمام البخاري إلى هذه النكتة الدقيقة في التفريق بين الصفة والنعت، فلما جاء عند الأخبار الإضافية الموهمة للتشبيه في صحيحه قال: باب ما يذكر في الذات والنعوت وأسامي الله تعالى[1]

والتفريق بين النعت والصفة هوكالتفريق بين الأخبار الإضافية والصفات، فالأخبار الإضافية هي إضافات لله تعالى تُوهم التشبيه في ظاهرها وهي تدل على الصفات في حقيقة معناها، وذلك كإضافة اليد لله تعالى كما في قوله تعالى ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ أي نصرة الله معهم، والنصرة فعل من أفعال الله تعالى فهي نعت تؤول إلى صفة القدرة.

المطلب الثالث: خصائص الصفات الإلهية:

فالواجب على كل مسلم أن يعتقد أن الله تعالى متصف بصفات وأن هذه الصفات تتناسب مع ذاته المقدسة، ولا يتم هذا التناسب إلا إذا كانت تلك الصفات قد حوت ست خصائص:

---

(١) صحيح البخاري، كتاب التوحيد (٩٧)، فتح الباري (١٣/ ٣٨١).

١) المخالفة للحوادث.

٢) الأولية، والبقاء.

٣) الكمال اللامتناهي.

٤) قيامها بالذات.

٥) التوقيف.

٦) المعنوية.

أولاً: **المخالفة للحوادث**: والدليل على ذلك أن الصفات تابعة للذات والذات لو كانت كالحوادث لكانت شبيهة بها والتشابه يقتضي المساواة، والمساواة تقتضي المشاركة، والمشاركة منافية للوحدانية وخصائص الربوبية الثابتة بالبرهان القطعي، وبناء على ذلك تبين أن الصفات مخالفة لصفات المخلوقين تبعاً للذات، وإن تسموا ببعضها.

وفي حقيقة الأمر أن الحوادث حكمها حكم العدم لا وجود لها حقيقي فكيف تتصف بشيء؟! وإنما هي تجليات صفات القديم سبحانه فجميع ما يتصف به الخلق من قدرة وعلم وإرادة وسمع وبصر إنما هي آثار تجليات الصفات الإلهية القديمة على عباده ليستدلوا بها على صفاته بقياس الأولى، فإن قال قائل: فإن العباد قد اتصفوا بضد هذه الصفات المقدسة كالجهل مثلاً فلماذا لا يكون ذلك من تجلي صفات الخالق؟، والجواب: أن صفات النقص التي اتسم بها الخلق ليست هي من آثار تلك التجليات، وإنما هي من آثار الحجب، نتيجة عكسية لكونهم حوادث.

فالله تعالى تجلى بصفة العلم مثلاً على ذوات الحوادث، ولما كانت ذاتهم ليست قديمة ولا مطلقة لم تكن قابلة لتحمل كمال الصفة المتجلية عليها، فحُجبوا بنقصهم عن كمال صفة العلم الذي ليس معه جهل، فنشأ بذلك عكس تلك الصفة، ولأن المحدود لا يستوعب المطلق نتجت صفة الجهل.

ثانياً: الأولية والبقاء: ونعني بالأولية القدم الأزلي، وكون الصفات قديمة أي أن وجودها لم يسبق بعدم، فهي أول بلا بداية والدليل على كونها كذلك أن الله تعالى قد ثبت لدينا قدم ذاته فلو قلنا مثلاً: إن صفة القدرة حدثت لأدّى هذا إلى القول بأن الله تعالى لم يكن قادراً ثم أصبح قادراً وهذه صفة نقص حيث وصف بالعجز، وهو منزه عنها لأن في ذلك حدوثاً وانتقالاً وتغيراً والله منزه عن أن تقوم بذاته التغيرات لكونه قديماً لم يتغير عما كان فلذا وجب أن تكون صفاته قديمة قدَمَ ذَاته، باقيةً بَقَاء ذاته.

ثالثاً: الكمال اللامتناهي: أما الدليل على كون الصفات كاملة لا يحدُّها شيء إطلاقية الذات في التفرد والوجدانية، فإن وسم الصفة الإلهية بعدم الكمال ينتج عنه إثبات وجود نسبة من عكس تلك الصفة المحالة على الله تعالى، وهذا لا يجوز عقلاً، فلو قلنا مثلاً: إن علم الله محدود، أثبتنا بذلك وجود نسبة من الجهل في حق الله، وهذا مخالف لما أثبتناه اتفاقاً من كونه منزهاً عن النقص وخصائص الحدود.

رابعاً: قيامها بالذات: والدليل على أن الصفات قائمة بذات الله تعالى هو ما علم ضرورة لكل عاقل أنه لا بد للصفة من موصوف تقوم به، وإلا لا تكون صفة، فإن قيل لعل الصفات الإلهية غير قائمة بذات الله تعالى، والجواب: أن الصفة لا بد لها من ذات تقوم بها وتناسبها، وقيامها بذات الحوادث مستحيل عقلاً لأن المطلق لا يقوم بالمحدود ولا بد لها أن تقوم بذات مطلقة، وهذا لا يتأتى إلا مع الذات الإلهية، فوجب أن تكون هذه الذات هي ذات الله تعالى لأنه تفرد بالذات المطلقة، ويستثنى من القيام بالذات صفات السلوب، لأنها تدل على سلب ما ينافيها مطابقة كما تنفي الأولية العدم السابق، وهذا المعنى لا يقوم بالذات.

خامساً: التوقيف: إن الصفات التي تتناسب مع الربوبية يمكن إدراك بعضها بالعقل المجرد، لكن لما ورد الشرع بتسميات مخصوصة وجب التقيد بها، فلا يسمى الله تعالى إلا بما ثبت بالنصوص القطعية المحكمة، وعلى هذا يظهر خطأ من وصف الله تعالى بالجسمية أو بالجهة أو بالحد لأنه لم يرد بها نقل فضلاً عن مخالفتها للعقل.

وأما بعض العبارات التي يستعملها علماء السنة في وصف الله تعالى، ولم يرد بلفظها نقلٌ ليست في الحقيقة صفات لذات الله تعالى وإنما هي تفسير لتلك الصفات التوقيفية .

سادساً: المعنوية: والمراد من قولنا: «معنوية» أي أنها معنىً زائد على الذات يدرك بالعقل سواء كان وجودياً أو عدمياً، ولسنا نعني بالمعنوية أن الصفات مجرد تصورات ذهنية في حقيقة ذاتها لأنّ حقيقة كنهها لا يدركها إلا الله تعالى، وإنما المراد أن الألفاظ التي يوصف بها الحق تعالى معنوية من حيث الاشتقاق والإدراك في حقنا خلافاً للمحسوسات، فإن وجودها خارجي ملموس يدرك بالتصور مع المعايشة والمعاينة الحسية.

المطلب الرابع: في بيان الصفات العشرين المحكمة:

وهذه الصفات العشرون قد أجمعت الأمة على أنها لائقة بذات الله تعالى وكماله، ولا خلاف بينهم أنه يوصف بها، وذلك لثبوتها نقلاً وعقلاً، ثبوتاً قطعياً محكماً، ولكونها قطعية الدلالة من حيث النصوص فلا تؤَوَّل بل تُحمل على الحقيقة جزماً وهي لا توهم النقص في حق الباري سبحانه، فتعدُّ أصولاً لبقية النعوت، لأن غيرها من نعوت الله تعالى على تعددها تندرج تعلقاً ضمنياً تحت الصفات العشرين. لذا يقتصر أهل السنة والجماعة على بيانها لا أنهم ينفون بقية النعوت كما يزعم المشبهة: «أن أهل السنة معطلة»، ثم إن هذه الصفات قد ثبتت بالبراهين العقلية والنصوص القطعية فهي واجبة لله تعالى. وتنقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: نفسية: صفة واحدة وهي الوجود.

وسميت نفسية لأنها تتعلق بكينونة الذات المقدسة، ويدل الوصف بها على نفس الذات.

القسم الثاني: سلبية: وهي الأولية، والبقاء، والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس، والوحدانية، وسميت هذه الخمس كذلك لأنها تسلب عن الله تعالى مالا يليق بجلاله، ولأن مفهومها عدمي.

القسم الثالث: المعاني: سبع، وهي القدرة والإرادة، والعلم والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، وسميت بالمعاني لأنها صفات ثبوتية تدل على معنى وجودي زائد عن الذات.

القسم الرابع: المعنوية: وهي عبارة عن قيام صفات المعاني بالذات، وهي كونه تعالى قادراً مريداً، عليماً، حياً، سميعاً بصيراً، متكلماً، وسميت معنوية لأنها صفات ثبوتية تدل على معنى ثبوتي زائد عن الذات.

القسم الأول: الصفة النفسية

١) صفة الوجود: وهي صفة إلهية معناها التحقق والثبوت للذات، فهي تدل على كينونة الذات، وهي صفة واجبة لله تعالى غير معللة بعلة، فليس وجوده لغيره، ومعنى الوجود المعل لغيره، كعلة وجود الحيز لوجود الجرم به، والله تعالى منزه عن ذلك.

*الدليل العقلي على وجوب وجوده تعالى: لما علم أنه لابد لكل أثر من مؤثر، فلا بد إذن لهذا الوجود من مُوْجِد، ولا مُوْجِد بدون وجود، فثبت بذلك أن الله موجود، ويتميز هذا الوجود بالوجوب الذاتي وأنه لا يحتاج إلى مُحْدِث، لأنه مدعاة للتسلسل اللانهائي الذي ثبت بطلانه عقلاً وسيأتي تقريره لاحقاً.

*أما الدليل النقلي: فإن الأنبياء عليهم السلام تواتر عنهم أنهم يدعون الناس إلى الله تعالى ويستحيل بعد تصديقهم أن يدعوا إلى ذات غير موجودة.

القسم الثاني: الصفات السلبية

٢) الأولية: وعبر عنها بالقدم، وهي صفة تطلق على الله تعالى ويراد بها عدم افتتاح الوجود ذاتاً وصفات، فهو الأول بلا بداية، والآخر بلا نهاية، والقديم صفة ذات، ولم يرد في القرآن ولا في أثر صحيح تسمية الله تعالى بالقديم، ولكن يسمى بالأول لورود الشرع بذلك، وفسّرت بمعنى القديم.

* والدليل العقلي على قدمه: هو أنه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً ولو كان كذلك لاحتاج إلى محدث، وهكذا محدثه يحتاج إلى محدث حتى ينتهي الأمر إلى التسلسل وهو باطل، والدليل على بطلانه أنه لو لم تنته سلسلة المعلولات إلى علة محضة لا تستند إلى شيء لكانت الجملة التي هي نفس مجموع الوجودات الممكنة المستند كل منها إلى الآخر موجوداً ممكناً وفاعلها المستقل ليس نفسَها ولا جزءاً منها لامتناع علِّيَّة الشيء الممكن لنفسه وذاته، وهذا مستحيل، فلزم أن يكون موجِد الممكنات مغايراً لسلسلة الجائزات مما يوجب قدمه.

فلما وجب ذلك دلّ على أنه قديم بلا بداية.

* والدليل النقلي على أوليته قوله تعالى: ﴿هو الأول﴾، وقوله: ﴿لم يلد ولم يولد﴾

٣) **البقاء**: وهو عدم آخرية الوجود، أو عدم اختتام الوجود، فهو الباقي الآخر بلا نهاية.

* والدليل العقلي على بقائه: لما ثبت كونه تعالى قديماً لزم أن يكون باقياً، فلو لم يكن كذلك لدلّ على حدوثه، وقد ثبت بالقدم تنزهه عن ذلك.

* والدليل النقلي على بقائه قوله تعالى ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [الرحمن: ٢٧]

٤) **المخالفة للحوادث**: ومعناها أنه تعالى قدّوس، تنزه عن مشابهة خلقه فكلّ ما سوى الله فطر على النقص والحدوث، والتغير والزوال، والله تعالى ليس كمثله شيء فهو تقدس عن ذلك كله، فهو تعالى ليس بجوهر يفتقر إلى محل، ولا بعرض يقوم بغيره، ولا هو معنىً يتصور في الأذهان، ولا صورة تدرك بالأبصار، فهو تعالى شيء لا كالأشياء.

فصفة المخالفة تنفي عن الله تعالى خصائص الحدوث وسماتها، من جرمية، ولازمها التحيز، والعرضية، ولازمها القيام بالغير، والكلية، ولازمها الكبر، والجزئية، ولازمها الصغر، والجهوية[1] ولازمها المقابلة، والجسمية، ولازمها التركيب، ولو أثبتنا لله

(١) والجهوية نسبة إلى القول بالجهة.

تعالى شيئاً من ذلك نكون قد خالفنا الدليل القطعي من العقل والنقل. ولما كان الله تعالى ليس كمثله شيء، فكل ما ورد في الشرع، يوهم ظاهره المماثلة، يجب صرفه عن ظاهره في حالتي التفويض والتأويل، وإلا وقعنا في أوحال التشبيه.

* الدليل العقلي الأول على أن الله تعالى مخالف للحوادث: عُلم ضرورةً بما دلَّ عليه العقل السليم أن الحوادث بحاجة إلى زمان ومكان، بل لا ينفك مخلوق عنهما، ولا يتصور وجوده من غير ذلك والله تعالى وجوده قبل وجود الزمان والمكان لأنهما مخلوقان، وقد ثبت قدمه تعالى، فالمشابهة بين الله وخلقه تقتضي افتقاره إلى الزمان والمكان اللذين هو غني عنهما، قبل وجودهما. فكذلك بعد وجودهما، لأنه خالقهما، وإن قلنا: إنه وجد بهما بعد خلقهما يلزم منه التغير في صفات الباري سبحانه، وهذا يقتضي نفي الوجوب الذاتي الذي يناقض ما تقدم البرهان عليه من معنى الأولية والقدم.

* الدليل العقلي الثاني: جميع المخلوقات اشتركت في صفات اختصت بها تدل على كونها حادثة وذلك كالجسمية والجوهرية والعرضية، والحركة والانتقال والتغير، فلو شابه الله خلقه في إحدى هذه الخصائص لاقتضى أن يكون حادثاً، وقد تقدم بطلان حدوثه.

الدليل النقلي: قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[الشورى: ١١].

قاعدة أهل السنة في النصوص الموهمة للتشبيه: لنا أن ننفي عن الله تعالى كل شيء يجعله شبيهاً بخلقه إجمالاً وتفصيلاً ولو لم يرد به نصٌ وذلك لأن الله تعالى وصف نفسه تفصيلاً[1]، والوصف إثبات، والإثبات يحتاج إلى بيان دقيق، فلم يكن لنا أن نصفه إلا بالنص بخلاف النفي والتنزيه فقد قدّس نفسه تعالى عن المثلية والمشابهة إجمالاً فقط، لأن صفات المماثلة لا نهاية لها، فقال تعالى ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ وقال تعالى ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ فكان لنا بذلك أن ننزه الله تعالى عن كل عيب ونقص أو شيء يجعله مماثلاً لخلقه ولو لم يرد به نص، وخاصة عند ظهور المشبهة والمجسمة، فإن قيل قد وصف تعالى نفسه بالعلم، ووصف عباده بالعلم أفلا يكون هذا تشبيهاً وهو مغاير لقاعدتكم هذه، قلنا: ليس كذلك، لأن «ما به المشاركة غير ما به الممايزة»[2]، ومعنى كلامنا: أن الصفات التي لا توسم بالحدوث، وليست هي من خصائص النقص والجسمية والعرضية ووصف تعالى به نفسه، لنا أن نصفه بها وذلك لأمرين:

أولهما: لورود النص بوصف الله تعالى بها نفسه.

ثانيهما: لعدم اقتضائها الحدوث والمثلية فكان للعبد أن يشارك الله تعالى في التسمّي بها دون ما في نفس الأمر من الكمال المطلق الذي

---

(١) حيث وصف نفسه في كتابه بكونه عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً إلى غير ذلك من الصفات.

(٢) هذه القاعدة ذكرها الرازي في التفسير الكبير (٥ / ٢١٣).

اختص الله تعالى به، بخلاف أمر الجوارح فلا يجوز أن يشارك فيها الله عز وجل عباده، وذلك لأمرين:

أولهما: لم يرد الوصف بالجوارح لغة ولا شرعاً.

ثانيهما: إن الجوارح من سمات الحدوث التي يُخَصُّ بها المخلوق فلا يوصف الله تعالى بها، بل يجب أن ينزه عنها تفصيلاً وإجمالاً، فإن قيل قد ورد الخبر بنسبة الجوارح لله تعالى كقوله: ﴿فاصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا﴾ وقوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ قلنا: هذه إضافة خبرية وليس كل إضافة تقتضي الصفة، أفرأيت قوله تعالى ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ كما لا يوجب ذلك أن نصف الله تعالى بالروح، فكان هنا أولى، لاستحالة ذلك في حقه تعالى أن يوصف بالجوارح، فإن قيل: وما معنى إضافة ذلك لله تعالى؟ قلنا: لو رجعنا إلى لغة العرب لوجدناهم يعدلون عن المعنى الحقيقي للفظ إلى معناه المجازي عند تعذر الحقيقة، ويحملون المعنى عليه، وهم يدركون ذلك سليقة، وهذا لا يحتاج إلى برهان، وفي هذه الآيات الإضافية، الحقيقة مستحيلة فضلاً عن كونها متعذرة، لأنها تخالف في الظاهر قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ فوجب حملها على المعنى المجازي وقلنا: إن الجوارح ليست صفات وإنما هي آثار تدلّ على معنى الصفة، فالعين تدل على العلم والإحاطة، واليد تدل على القوة والقدرة والمعية، وهذه نعوت «أخبار إضافية» وصف تعالى بها نفسه لائقة به، وهكذا تعامل بقية الإضافات الموهمة للتشبيه، وبذلك نكون قد أعملنا الدليلين، فإن أهل السنة والجماعة ذهبوا إلى مذهب التوفيق، وسلكوا منهج الوسطية حيث تجنبوا

الإفراط والتفريط فكان مذهبهم تفويضاً في تأويل وتأويلاً في تفويض لأنه لما عارضت الآيات المحكمة في نفي التشبيه الآيات التي يدل ظاهرها على الجسمية انتهجوا نهج الجمع والتأليف وهو يقتضي التنزيه عملاً بأدلة النفي وصرف اللفظ عن ظاهره في الآية الموهمة والقول بما دلت عليه من معنى مجازي عملاً بأدلة الإثبات، وهذا كله في حالتي التفويض والتأويل، أما الحشوية فأعملوا دليلاً وأهملوا آخر، والجمع بين الدليلين أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر.

٥) **قيامه بالنفس**: أي استغناؤه بذاته عن جميع خلقه، فهو الصمد الذي لا يحتاج إلى شيء، والكل له محتاجون، فهو لا يفتقر إلى شيء، لا لمكان يحل به، ولا لزمان يمر فيه، ولا لمخصص يوجده ويقوم بشأنه، فلذا اتصف تعالى بالغنى.

* الدليل العقلي على صفة الاستغناء وقيامه بالنفس: لو أنه تعالى قام بغيره، دلّ على احتياجه له، وما سواه حادث، فكيف يقوم القديم بالحادث، فإن كان كذلك فهو حادث مثله، وقد تقدم أن الله عز وجل ليس بحادث، فدلّ ذلك على أنه مستغن بنفسه.

* الدليل النقلي: قوله تعالى: ﴿فإن الله هو الغني الحميد﴾ [الحديد: ٢٤].

٦) **الوحدانية**: وهي صفة سلبية لأن مفهومها عدمي حيث تسلب عن الله تعالى الشريك، والشريك عدم، فهي تدل على أن الله تعالى واحد في ذاته وصفاته وأفعاله.

ومعنى وحدانية الذات أن الله تعالى لا تشارك ذاتَه ذات واجبة الوجود، وهذا يستلزم عدم ألوهية غيره، ومعناه أيضاً أن ذات الله تعالى واحدة، ليست مركبة من أجزاء وأبعاض كونت ذاتاً كليةً.

ومعنى وحدانية الصفات أن الله تعالى لا يوصف بصفاته أحد. ولو تسمى بها غيره فعلى سبيل استعارة الاسم دون حقيقة الصفة من حيث الكمال والتمام والوجوب له تعالى.

ومعنى وحدانية الصفات أيضاً هو نفي التعدد في جنس الصفة الواحدة فليس لله إرادتان أو قدرتان منفصلتان فلله قدرة واحدة يفعل بها ما يشاء من غير عجز ولا وهن ولا كلفة، وعين القدرة التي خلق الله بها البعوض خلق بها كل شيء، وليس خلق البعوضة بأهون عليه من خلق العرش بل الكل عليه هين، يفعله بقدرة واحدة.

ووحدانية الأفعال: أي أن الله تعالى هو المسير لكل ذرة في الوجود، فلا يشاركه أحد في القيومية والهيمنة والإحاطة على الوجود.

* دليل الوحدانية من المعقول: إن شأن الربوبية والألوهية مطلق الإرادة والقدرة كما تقدم، فلو افترضنا إلهين لهذا الوجود فأراد أحدهما إعدام شيء وأراد الآخر إيجاده لكان كل منهما معارضاً للآخر، فتنفيذ إرادة أحدهما تنفي ألوهية الآخر لاتصافه بالعجز في عدم تنفيذ إرادته التي ثبتت بالبرهان العقلي في حق الإله، فلما كان الأمر كذلك وانتفى عقلاً وجود إلهين دلَّ ذلك على وحدانية الله تعالى الذي ثبت وجوده.

* الدليل النقلي: قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء: ٢٢]

القسم الثالث: صفات المعاني

وسميت كذلك لأن مفهومها وجودي فتفيد معنى ثبوتياً زائداً على الذات، قال تعالى: ﴿أنزله بعلمه﴾[النساء: ١٦٦] فدلّ أن العلم صفة زائدة على الذات، ولا نعني بالمعنى الأمور المتصورة ذهناً خلافاً للمحسوس، لأن صفات الله تعالى ليست بمعنى ولا معنوية من هذه الحيثية، وإنما المراد أنها تفيد معنى زائداً على الذات.

٧) القدرة: هي صفة وجودية قديمة قائمة بذاته تعالى، يتأتى بها إيجاد كل ممكن، وإمداده وإعدامه على وفق الإرادة.

وهذا التعريف مع سائر التعاريف المذكورة للصفات لا يتناول الحقيقة لأنه لا يعلم كنه ذاته وصفاته إلا هو، وإنما نذكر ذلك للتقريب والتيسير، والقدرة لا تتعلق إلا بالممكن، وبناء على ذلك لا يجوز أن نقول: هل الله قادر على أن يخلق إلهاً مثله، لأن هذا السؤال خطأ والقدرة لا تتعلق بالمستحيل، وعدم إنجازها لهذا الأمر لا يعدّ عجزاً ولا نقصاً، لأنه ليس من خصائصها. أفرأيت لو قال أحدهم: هل عينك قادرة على أن تسمع كلامي، كان سؤاله خطأ والجواب عن ذلك عبثاً، ولا يكون عدم سمع العين للكلام عجزاً في حقها، لأن العين تتعلق بالمرأي لا بالمسموع وكذلك قدرة الله تعالى لا تتعلق بالمستحيل، فكان السؤال خطأً.

* الدليل العقلي على القدرة: لو لم يتصف الله بها لاتصف بنقيضها وهو العجز، ولو كان متصفاً بالعجز لما ظهر شيء من الأكوان، كيف وقد ظهرت. فظهورها ناف للعجز، وبانتفائه ثبتت القدرة.

* الدليل النقلي: قوله تعالى ﴿وهو على كل شيء قدير﴾ [الحديد: ١]

٨) الإرادة: لغة مطلق القصد. وهي صفة وجودية قديمة قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه على وفق العلم.

* الدليل العقلي على الإرادة: لو لم يكن مريداً لكان مجبراً، ولو كان مجبراً لكان مربوباً، كيف وقد ثبتت ألوهيته. فدلّ ذلك على كونه مريداً.

* الدليل النقلي: قوله تعالى: ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار﴾ [القصص: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿فعَّال لما يريد﴾[البروج: ١٦].

٩) **العلم**: صفة قديمة وجودية قائمة بذاته تعالى، متعلقة بجميع الواجبات، والجائزات، والمستحيلات، تعلق انكشاف على وجه الإحاطة على ما هي عليه من غير سبق خفاء، فالله يعلم ما كان وما يكون، وما سيكون وما لم يكن لو كان كيف يكون، وعلم الجزئيّ كما علم الكليّ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الوجود.

* الدليل العقلي على صفة العلم: لو لم يكن عالماً لكان جاهلاً، ولو كان جاهلاً فكيف استطاع أن يصنع صنعاً متقناً محكماً بالقصد والاختيار، فلما تم ذلك دلّ على أن صانعه عليم حكيم خبير ذو إتقان، وأن العلم صفة واجبة لله تعالى.

* الدليل النقلي: قال تعالى: ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ [العنكبوت: ٦٢]

١٠) **الحياة**: لغةً: ضد الموت، وهي تصحح لمن قامت به أن يوصف بالإدراك والشعور، والله تعالى منزه عن هذه الحياة.

والحياة في حق الله تعالى: صفة وجودية قديمة قائمة بذاته تعالى توجب له اتصافه ببقية الصفات، وصفة الحياة تدل على معنى زائد على قدر الوجود، وهي القيومية بشؤون الذات[(١)]

* الدليل العقلي على صفة الحياة:

لما ثبت لدينا أن الله تعالى موجود واتصف بالعلم والقدرة والإرادة والبقاء، وهذه الصفات من ملزومات الحياة فلما تحقق الملزوم استلزم تحقق اللازم، وهي صفة الحياة لله تعالى.

* الدليل النقلي: قوله تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ [البقرة: ٢٥٥]

١١) **السمع**: صفة وجودية قائمة بذاته تعالى تتعلق بكل المسموعات، وإن خفيت أو تنوعت وجميع المسموعات بحق الله تعالى واحدة، فلا قرب ولا بعد ولا اختلاط، وسمع الله تعالى بلا كيف، ولا واسطة، وهو غني عن الجارحة في سماعه، فهو سميع بسمع لا بذاته خلافاً للمعتزلة كما سيأتي بيانه في الأخبار الإضافية.

* الدليل العقلي على صفة السمع: ذهب كثير من أهل السنة إلى

---

(١) وليس المراد في شؤون الذات حاجياتها لأن ذاته لا تحتاج إلى شيء، وإنما القصد أن توجب لذاته وصفاته القيام بتعلقاتها.

أن صفة السمع لا تدرك بالعقل وإنما تدرك بالنقل فقط ، والصحيح أنها تدرك بالعقل أيضاً ، والدليل على ذلك : أن الإدراك والإحاطة على الشيء لا يتم على وجه الكمال والتمام إلا برؤيته ، وسماع ما يصدر منه من المعاني المعقولة وغير المعقولة ، والعلم به والهيمنة عليه ، وخصائص الألوهية مطلق الكمال ، فإن عدم السمع يقتضي ذلك عجزاً في حق الله تعالى فيما يتعلق بالإحاطة والهيمنة والله منزه عن ذلك. فإن قيل : إن المسموعات من متعلقات العلم ، قلنا : ليس كذلك ، أفرأيت الأصم فإنه إذا تكلم أحد ما وأصدر صوتاً علم أنه تكلم ولو فهم كلامه ولكنه لا يدرك ما أصدر من الأصوات ، وهذا عجز في حق المخلوق ، ففي حق الله تعالى أولى ، فله المثل الأعلى وعلمه غير سمعه.

* الدليل النقلي : قال تعالى : ﴿إن الله هو السميع﴾ [غافر : ٢٠].

١٢) البصر : صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمُبصَرات كما قال السعد التفتازاني ، فجميع الموجودات من ذوات وجواهر وأعراض ومحسوسات ومعنويات تنكشف لله تعالى انكشاف رؤية ، ولا يقال كيف ، فإن ذلك مما لا تحيط به العقول ، فإن الله تعالى قادرٌ أن يسمع ما في الصدور حيث تتجلى له المعاني الكامنة في الصدور فيسمعها ويرى تلك المعاني فتنكشف به انكشاف الذوات ، ويعلمها بإدراك وإحاطة ، وهو على كل شيء قدير.

* الدليل العقلي على البصر: لولم يكن سبحانه وتعالى بصيراً فكيف أمكنه أن يحسن ويتقن صنع الألوان، وينسق ترتيب الكون، ويبدع صوره، فلمّا تم له ذلك دلّ على أنه بصير.

* الدليل النقلي: قال تعالى: ﴿فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير﴾ [غافر: ٥٦]

وللسمع والبصر ثلاثة تعلقات:

* الأول: صلوحي قديم، وهو صلاحيتهما أزلاً للتعلق بذوات الكائنات، وصفاتها الوجودية فيما لا يزال.

* الثاني: تنجيزي حادث، وهو انكشاف الممكنات بعد وجودها بهما، أو: تعلقهما بما يوجد من المخلوقات بالفعل، إذ عند وجود المسموع والمبصر يقع التعلق وينجز، ولا يلزم على تأخر التنجيزي الحادث بالنسبة لهما وجود ضدهما (وهما الصمم والعمى) قبل وجود الحوادث، لأنهما لا يتعلقان إلا بالموجود فقبل وجود الحوادث لا يتأتي سمعها ولا إبصارها وإن تأتى العلم بها أما الضد فهو عدم السمع والإبصار حال وجود المسموع والمبصر ولا يصح إثبات التعلق التنجيزي الحادث للعلم، لأنه يتعلق بكل موجود، وكل معدوم، ولم يلزم عليه من نسبة الجهل قبل وجود الحوادث إن قيل به.

وقد صرح المحققون من أهل الحق بإثبات أنواع الإدراكات للسمع والبصر دون الأسباب التي هي مقترنة بها ـ عادة ـ من المماسة والملاقاة والجهة، لأنه محال في حق الله تعالى.

* الثالث: من التعلقات تنجيزي قديم، وهو انكشاف الذات العلية، والصفات الوجودية بهما، ولا تعلق لهما بالأمور العدمية، ولا الاعتبارية، كصفات السلوب، والمعنوية، لأن صفات السلوب - كالأولية والبقاء والمخالفة للحوادث - ليست قائمة بالذات، بل هي الأمر الذي يدل على سلب ما ينافيه مطابقة، كالقدم يدل على نفي العدم السابق الذي هو معنى الحدوث مطابقة، فمدلول هذه الصفات سلب أمر (أو عدم أمر) لا يليق بالباري تعالى، وقولهم (السلوب) لا (السالبة) لأن السالب يدل على سلب ما ينافيه بالالتزام، فلفظ (القدرة) يدل على صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه بالمطابقة، ويدل على سلب العجز عنه بالالتزام[1] كذلك الصفات المعنوية فهي عبارة عن قيام صفات المعاني من قدرة وإرادة وعلم بالذات، فهي صفات ثبوتية، لكنها ليست وجودية كالمعاني، ولا مدلولها عدمي (أي عدمية) كالسلوب، بل هي صفات إعتبارية من جراء المعاني.

---

(١) الصفة الثبوتية تدل بالتضمن على الصفة نفسها، وبالمطابقة على الذات القادرة، وبالالتزام على بقية الصفات والمطابقة مركب من ذات وصفة، والتضمن إما الذات أو الصفة، والالتزام للازم عقلي. فإذا رؤي شيء من بعيد وقيل: ما هذا؟ أهو صخرة أم جمل إم إنسان؟ فإذا أجاب بقوله: حيوان ناطق فقد أجاب بالمطابقة أنه إنسان، وإذا قال: هو ناطق فقد أجاب التضمن أنه إنسان، وإذا قال: هو شاعر عرفنا أنه إنسان بالالتزام.

١٣) الكلام:

الكلام لغة: هو ما اكتفى بنفسه من الألفاظ.

الكلام على الحقيقة الوجودية: هي أصوات تخرج من فم المتحدث نتيجة تطابق الهواء الخارج من الصدر مع التلاحم الحنجري أو اللساني أو الفكي أو الأسناني أو الشفهي.

والله تعالى منزه عن هذا النوع من الكلام لأنه من خصائص الحوادث والجوارح والله تعالى مقدس عن ذلك.

الكلام الإلهي: هو صفة معنوية قائمة بذات الله تعالى قديمة بقدمه، باقية ببقائه يتأتى بها ما يريد بيانه من غير صوت ولا حرف ولا كيف.

والله تعالى متكلم منذ القدم ولم يزل قائلاً متكلماً، ومتى شاء كشف لمن شاء كلامه القديم، فأسمعه منه ما أراد أن يسمعه إياه من غير صوت ولا حرف ولا كيف.

وصفة الكلام تتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات تعلق دلالة.

القسم الرابع: الصفات المعنوية

وهي عبارة عن قيام صفات المعاني بالذات، وقد أثبت المعتزلة الصفات المعنوية، ونفوا صفات المعاني، وهذا مردود عقلاً ونقلاً.

* أما من حيث الدليل النظري، فإنه لا يعقل عالم من غير علم، أو قادر من غير قدرة، لأنها مستلزمات ثبوتية واجبة لا تقبل الانفكاك وإلا أدّى ذلك إلى القول بأن الله تعالى باق بغير قدرة، وبعبارة أخرى قادر بعجز وهذا هو التناقض.

* أمـــا الدليل النقلي فقد قــال الله تعــالى ﴿ أنزله بعلمــه ﴾ [النسـاء : ١٦٦] فدل ذلك على أنه عـالم بعلم ، وهـذا إثبات لصفة من صفات المعاني المتقدم ذكرها .

١٤) **قادر** : فالله تعالى قـادر ، مقتدر على كل شيء قدير يفعل ما يشاء ، إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون .

١٥) **مريد** : فالله تعالى مريد بإرادة ، خلق كل شيء من خير وشر بعلمه وقـدرته وإرادته ، فـلا يكون إلا مـا أراد ، وهذا خـلاف للمعتزلة ، حيث قـالوا : إن الله تعـالى يريد الخير ولا يريد الشر ، وهذا باطل لأنه يقتضي أن يكون المخلوق شريكاً لله تعالى في الإرادة ، والله تعالى يقول : ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان : ٣٠] . لذا يقول أهل السنة والجماعة : إن الله تعالى أراد الشر وخلقـه ، ولم يأمـر به ، ولم يرضـه ، ويحاسب عليـه . فإن قيل : كيف يحاسب على شيء أراده ، قلنا : لأنه نهى عنه ، وفعله العبد باختـياره غير مجبر ولا مكره ، مُخالفاً لأمر الله تعالى ، وتلك حكمته سبحانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

١٦) **عليم** : فـالله عليم بعلم ، ثـم إن علم الله تعـالى مـخـالف لعلوم المحدثات من سبعة وجوه :

* الأول : أنه بالعلم الواحد يعلم جميع المعلومات ، ولو لم تكن .
* الثاني : علمه لا يتغير بتغير المعلومات بخلاف العبد .
* الثالث : أن علمه قديم غير مسبوق بجهل أو خفاء

* الرابع: أن علمه غير مستفاد من الحواس، ولا من الفكر والنظر في المقدمات، وما يبنى عليها من نتائج.
* الخامس: أن علمه تعالى ضروري الثبوت، ممتنع الزوال، والخطأ والنسيان، قال تعالى ﴿وما كان ربك نسياً﴾ [مريم: ٦٤].
* السادس: لا يشغله علم عن علم، فلا تداخل في المعلومات، ولااضطراب، ولا أسبقية.
* السابع: أن معلومات الحق غير متناهية.

١٧) حي: فهو لا يموت، لأن حياته تعالى ليست مرتبطة بمسببات البقاء البشري، من الهواء والأكل والشرب وخفقان القلب وجريان الدم وقيام الروح بالذات، بل حياته قيّوميّة ذاتية غير معلّلة بعلّة.

١٨) **سميع**: فهو سميع مجيب، ولفظ السمع والسميع موضوع في اللغة لانكشاف الصوت، والله تعالى يسمع الأصوات وغير الأصوات كسماعه لكلامه المنزه عن الصوت.

١٩) **بصير**: فالله تعالى يرى كل شيء ولا يحتاج إلى الجارحة، ولا إلى النور ليحيط بصره بالأشياء، فهو يرى في النور والظلمة رؤية واحدة تحيط بالشيء من جميع الجهات مع رؤيته لأدق جزئيات الشيء ولو كان ذرة أو دونها.

٢٠) **متكلم**: فهو سبحانه وتعالى متكلم من غير صوت ولا حرف، لأنه منزه عن الجوارح وخصائصها، ولم يرد نسبة الصوت لله تعالى في

حديث صحيح أو صريح كما سيأتي مفصلاً إن شاء الله تعالى بيان ذلك والرد على تلك الشبهة.

وقال الإمام الغزالي: «إنه سبحانه وتعالى متكلم بكلام، وهو وصف قائم بذاته، ليس بصوت ولا حرف، بل لا يشبه كلامه كلام غيره، كما لا يشبه وجوده وجود غيره، والكلام بالحقيقة كلام النفس، وإنما الأصوات قطعت حروفاً للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والإشارات، وكيف التبس هذا على طائفة من الأغبياء ولم يلتبس على جهلة الشعراء، حيث قال قائلهم:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ومن لم يعقله عقلُه، ولا نَهاه نُهاه عن أن يقول: لساني حادث، ولكن ما يحدث فيه بقدرتي الحادثة قديم، فاقطع عن عقله طمعك وكفَّ عن خطابه لسانك، ومن لم يفهم أن القديم عبارة عما ليس قبله شيء، وأن الباء قبل السين في قولك: «بسم الله» فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديماً فنزه عن الالتفات إليه قلبك فلله سبحانه سر في إبعاد بعض العباد ﴿ومَن يضلل الله فما له من هاد﴾ ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام في الدنيا كلاماً ليس بصوت ولا حرف فليستنكر أن يرى في الآخرة موجوداً ليس بجسم ولا لون، وإن عقل أن يرى ما ليس بلون ولا جسم ولا قدر ولا كمية، وهو إلى الآن لم ير غيره فليعقل في حاسة السمع ما عقله في حاسة البصر. وإن عقل أن يكون له علم واحد هو علم بجميع الموجودات فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما

دلّ عليه من العبارات. وإن عقل كون السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في مقدار ذرة من القلب وأن كل ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة من غير أن تحل ذات السموات والأرض والجنة والنار في الحدقة والقلب والورقة فليعقل كون الكلام مقروءاً بالألسنة محفوظاً في القلوب مكتوباً في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها إذ لو حلت بكتاب الله ذات الكلام في الورق لحلّ ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الورق ولاحترق.

ثم قال: إن الكلام القائم بنفسه قديم وكذا جميع صفاته إذ يستحيل أن يكون محلاً للحوادث داخلاً تحت التغير بل يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات فلا تعتريه التغيرات ولا تحله الحادثات بل لم يزل في قدمه موصوفاً بمحامد الصفات، ولا يزال في أبده كذلك منزهاً عن تغير الحالات لأن ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. وإنما ثبت نعت الحوادث للأجسام من حيث تعرضها للتغير وتقلب الأوصاف فكيف يكون خالقها مشاركاً لها في قبول التغير؟! وينبني على هذا أن كلامه قديم قائم بذاته وإنما الحادث هي الأصوات الدالة عليه، وكما عقل قيام طلب التعلم وإرادته بذات الوالد للولد قبل أن يخلق ولده حتى إذا خلق ولده وعقل وخلق الله له علماً متعلقاً بما

في قلب أبيه من الطلب صار مأموراً بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده إلى وقت معرفة ولده له فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله عز وجل ﴿فاخلع نعليك﴾ [طه: ١٢] بذات الله ومصير موسى عليه السلام مخاطباً به بعد وجوده إذ خلقت له معرفة بذلك الطلب وسمع لذلك الكلام القديم»[١]

(١) إحياء علوم الدين للغزالي (١/١٠٩-١١٠).

الباب الأول

«في النصوص الموهمة للتشبيه».

الفصـل الأول

«في المحكـم والمتشـابه»

تمهيـد :

في معنى الإحكام والتشابه في اللغة والاصطلاح، وفيه مسائل :

المسألة الأولى : معنى الإحكام في اللغة[1]

الإحكام من مادة حكم وهي تدور على معنيين :

الأول : المنع : والعرب تقول : حكمت، وأحكمت، وحكمت بمعنى : منعت ورددت، ومنه الحاكم الذي يمنع الظالم من الظلم، قال الأصمعي : «أصل الحكمة : رد الرجل عن الظلم» ومنه حكمةُ اللجام، وهي ما أحاط بحنكي الدابة يمنعها من الاضطراب والشدة في الجري، وأحكم الشيء : منعه من الفساد وحكمت السفيه، إذا أخذت على يديه .

الثاني : الإتقان : يقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها : حكيم . والحُكْم : العلم والفقه، قال تعالى : ﴿وآتينه الحكم صبياً﴾[2] أي «الفهم والعلم[3]» والذكر الحكيم : أي المشتمل على الحكم، أو المحكم المعصوم من تطرق الخلل إليه، والمراد به القرآن[4]

وعليه فالإحكام هو الفصل بين الشيئين، فصلاً يمنع اختلاطهما

---

(١) انظر لسان العرب (١٢ / ١٤٠-١٤٤) مادة «حكم» .

(٢) سورة مريم آية رقم (١٢) .

(٣) تفسير ابن كثير (٣ / ١١١)

(٤) محاسن التأويل لمحمد جمال الدين القاسمي (٤ / ١١٠) .

وتداخلهما، وهو إتقان الشيء وإحسانه، وكل واحد من المعنيين يعضد الآخر.

المسألة الثانية: معنى التشابه في اللغة[1]

الشبه والشبيه: المثل والجمع أشباه، وأشبه الشيء، إذا ماثله، وشابه الشيء الشيء وتشابها، إذا أشبه كل واحد منهما صاحبه، وفي التنزيل: ﴿والزيتون والرمان مشتبهاً وغير متشابه﴾[2] والمشتبهات من الأمور: المشكلات، قاله الليث، واشتبه الأمر إذا اختلط، والشبه: الالتباس، والإشكال والاشتباه والالتباس لأجل المشابه.

المسألة الثالثة: معنى الإحكام والتشابه في الاصطلاح:

* القول الأول: المحكم ما علم العلماء تأويله، وأوقف الله الخلق على معناه، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه، كوقت قيام الساعة، وخروج المسيح الدجال، ونزول عيسى عليه السلام ويدخل فيه الحروف المقطعة في أوائل السور[3]

وهذا مذهب جابر بن عبدالله رضي الله عنه ومقتضى قول الشعبي وسفيان الثوري وغيرهما، كما حكاه القرطبي واستحسنه[4]، وهو اختيار أبي جعفر الطبري[5]

وهذا المذهب هو المشهور عند من يجعل الوقف في الآية السابعة من سورة آل عمران عند لفظ الجلالة على ما سيأتي تفصيله.

---

(١) انظر: لسان العرب (١٣/٣/٥٠٣-٥٠٥) مادة «شبه».

(٢) سورة الأنعام آية رقم (٩٩).

(٣) زاد المسير في علم التفسير (١/٣٥٠، ٣٥١) معالم التنزيل للبغوي (١/٢٧٨-٢٧٩).

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٤/١٠).

(٥) تفسير الطبري (٣/١٧٥).

* القول الثاني: المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتمل أكثر من وجه، قال محمد بن جعفر بن الزبير: «المحكمات هي التي فيها حجة الرب وعصمة العباد ودفع الخصوم والباطل ليس لها تصريف ولا تحريف عما وضعن عليه، والمتشابهات لهن تصريف وتحريف وتأويل ابتلى الله فيهن العباد، ونقل هذا المذهب عن مجاهد وابن إسحاق واستحسنه ابن عطية[1] وهو المنقول عن الشافعي وأحمد في رواية وعزاه ابن الجوزي إلى الشافعي وابن الأنباري[2]، وقال ابن الوزير: «فهؤلاء رجعوا بالمحكم إلى النص الجلي، وما عداه متشابه»[3]

* القول الثالث: المحكم ما استقل بنفسه ولم يحتج إلى بيان والمتشابه ما احتاج إلى بيان[4]، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد لأنه في «كتاب الرد على الزنادقة والجهمية[5] وبيان ما ضلت فيه الزنادقة من متشابه القرآن» ذكر آيات وأخذ يفسرها ويبينها وقال الإمام أحمد في موضع: «المحكم الذي ليس فيه اختلاف والمتشابه الذي يكون في موضع كذا وفي موضع كذا»[6] ونسبه القاضي أبو يعلى إلى عامة الفقهاء واختاره،[7] ومثّل النخّاس[8] للمحكم بقوله تعالى ﴿ولم يكن

---

(١) تفسير الطبري (٣/ ١٧٤)، تفسير البغوي (١/ ٢٧٩)، تفسير القرطبي (٤/ ١٠،١١).

(٢) زاد المسير (١/ ٣٥١).

(٣) إيثار الحق (٩٠).

(٤) العدة في أصول الفقه لأبي يعلى (٢/ ٦٨٤،٦٨٥)، المسودة (١٦١)، زاد المسير (١/ ٣٥٠)، تفسير البغوي (١/ ٢٧٩).

(٥) ضمن عقائد السلف للنشار (٥٣)

(٦) المسودة (١٦١)، العدة (٢/ ٦٨٥).

(٧) العدة (٢/ ٦٨٨)

(٨) تفسير القرطبي (٤/ ١١).

له كفواً أحد﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وإني لغفار لمن تاب﴾[2] وللمتشابه بقوله تعالى ﴿إن الله يغفر الذنوب جميعاً﴾[3] يرجع فيه إلى قوله تعالى ﴿وإني لغفار لمن تاب﴾ وقوله تعالى ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾[4]. واستحسنه.

* القول الرابع: المحكم الناسخ والمتشابه المنسوخ، وروي عن ابن عباس وابن مسعود وقتادة والضحاك والربيع والسدي[5]

* القول الخامس: روى الخطيب البغدادي بسنده إلى ابن عباس أنه قال في قوله تعالى: ﴿آيات محكمات﴾ هي التي في الأنعام ﴿قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا﴾ إلى قوله تعالى ﴿ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾[6] والمتشابهات الحروف المقطعة[7] وروي عن ابن عباس ومقاتل بن حيان أن المتشابه هو الحروف المقطعة من غير إشارة إلى معنى المحكم[8]، والظاهر أن المحكم في هذه الرواية هو ما سوى الحروف المقطعة.

---

(١) سورة الإخلاص الآية رقم (٣).

(٢) سورة طه الآية رقم (٨٢).

(٣) سورة الزمر الآية رقم (٥٣).

(٤) سورة النساء الآية رقم (٤٨).

(٥) الفقيه و المتفقه (١/٥٩)، تفسير الطبري (٣/١٧٢،١٧٣)، زاد المسير (١/٣٥٠،٣٥١)، تفسير القرطبي (٤/١٠).

(٦) سورة الأنعام الآية رقم (١٥١–١٥٣).

(٧) الفقيه و المتفقه (١/٥٨) تفسير البغوي (١/٢٧٨).

(٨) انظر تفسير ابن كثير (١/٣٢٦)، زاد المسير (١/٣٥١)، تفسير البغوي (١/٢٧٨–٢٧٩)، إيثار الحق (٩٠).

ولا نرى في هذه الأقوال المتقدمة اختلافاً ولا اضطراباً، وذلك أن أهل كل قول قد عرّفوا المحكم ببعض صفاته وعرّفوا المتشابه بما يقابله، ويظهر ذلك عند التأمل في الأقوال، والذي يجمعها هو أن يقال: «**المحكم: الواضح المعنى، الظاهر الدلالة، إما باعتبار نفسه أو باعتبار غيره، والمتشابه: ما التبس معناه ولم تظهر دلالته جزماً**».

* * *

المبحث الأول

«في معنى المحكم والمتشابه في القرآن الكريم»

الوجه الأول: وهو اعتبار القرآن الكريم كلّه محكماً يدل عليه قول الله تعالى ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾[1]

ومَعنى إحكَامه هنا أنه مُنَظَّمٌ رصين، مُتْقَنٌ، لا يتطرق إليه أي خلل لفظيٍّ أو معنوي أو اضطراب أو تعارض كأنه بناءٌ مشيدٌ محكم يتحدّى الزمن ولا ينتابه تصدعٌ ولا وهَن.

الوجه الثاني: وهو اعتبار القرآن كلّه متشابهاً، يفهم من قول الله تعالى: ﴿الله نزَّل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً﴾[2]

ومعنى كونه كله متشابهاً أنه يشبه بعضه بعضاً في إحكامه وحسنه وبلوغه حد الإعجاز في ألفاظه ومعانيه حتى إن الناظر البصير العارف لايستطيع أن يفاضل بين آيات وكلمات القرآن الكريم في الحسن والإحكام والإعجاز وروعة البلاغة وهذا في جميع الآيات والكلمات القرآنية فلا ينفك ذلك عن كلمة واحدة ولذا كان القرآن كله متشابهاً من هذه الجهة.

الوجه الثالث: وهو كون بعضه محكماً والبعض الآخر متشابهاً.

قال الله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أمّ الكتاب وأخر متشابهات﴾[3]. (منه): أي من القرآن الكريم

---

(١) سورة هود الآية رقم (١).

(٢) سورة الزمر الآية رقم (٢٣).

(٣) سورة آل عمران الآية رقم (٧).

آيات محكمات أحكمت عباراتها وألفاظها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه فهي واضحة الدلالة لا اختلاف فيها.

هذه الآيات المحكمات وصفها الله تعالى بقوله ﴿هن أم الكتاب﴾ أي أصله المعتمد عليه وتُرَدُّ إليها المتشابهات وذلك كقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾[1] وكقوله تعالى ﴿قل هو الله أحد﴾، والمتشابهات ما عدا ذلك.

❊ ❊ ❊

(١) سورة الشورى الآية رقم (١١).

المبحث الثاني

في سرد أقوال العلماء في بيان المحكم والمتشابه

- الأول: قول ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما، المحكم: الناسخ، المتشابه: المنسوخ[1].
- الثاني: المحكم: الفرائض والوعيد، والمتشابه: القصص والأمثال.
- الثالث: المحكم: الذي لم تتكرر ألفاظه، والمتشابه: الذي تكررت ألفاظه.
- الرابع: المحكم: ما عرف العلماء تأويله وعرفوا معناه، والمتشابه: ما لم يكن لهم إلى علمه سبيل مثل (قيام الساعة، وطلوع الشمس من مغربها).
- الخامس: المحكم: ما أحكم الله بيان حلاله وحرامه، والمتشابه: ما اشتبهت معانيه.
- السادس: المحكم: مالم يحمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه: ما احتمل من التأويل وجوهاً.
- السابع: المحكم: ما قام بنفسه ولم يحتج إلى الاستدلال، والمتشابه: مالم يقم بنفسه واحتاج إلى الاستدلال.
- الثامن: المحكم: ما كانت معاني أحكامه معقولة، والمتشابه: ما كانت معاني أحكامه غير معقولة[2].

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٢/٤٨و٥٨) والطبري في تفسيره (٣/١٧٢-١٧٣).

(٢) الأقوال تراجع في الدر المنثور للسيوطي (٢/١٤٤-١٤٦)، ومعالم التنزيل للبغوي (١/٢٧٨-٢٧٩).

وعلى ذلك فيتقرر :

أن مـا ذكـره بعض السلف في بيـان المحكم والمتشـابه هو على جـهـة التمثيل فقط ، أي يوجد الإحكام في هذا ، والتشابه في هذا ، فلا قصر في كلامهم ولكنه تمثيل فقط .

والصـواب أنه لم يرد توقيـف في بيـان المتشـابه الذي هو في مقـابل المحكم حتى نقف عـنده ولا نجـاوزه ، ولما لـم يرد توقـيـف في تعـيـيـنه وجب الـنظر في اللغـة للوقوف عليه. وعلى ذلك فالتشابه في اللغـة اسم لما التبس من المعنى لدخول شُبْهَة بَعْضه في بعض على معنى قـوله تعـالى : ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾[1] فعند هذا التشابه يجب التوقف والتفويض ، أو التأويل عند الضرورة .

* * *

(١) سورة البقرة الآية رقم (٧٠) .

المبحث الثالث

في بيان مذاهب العلماء في حكم المتشابه

وقد افترق الناس في حكم المتشابه من حيث الإجمال إلى أربعة مذاهب:

(١) مذهب المعطلة (وهم المعتزلة والخوارج).

ويتمثل تعطيلهم في أمرين:

أ) المكابرة في رد جميع ما صح من النصوص في المتشابه.

ب) التكلف في التأويل البعيد الذي لا يعتمد على قواعد سليمة ولا على قانون اللغة العربية.

(٢) مذهب المجسمة:

ويتمثل تجسيمهم في أمرين:

أ) حمل المتشابه على ظاهره ومعناه الحقيقي.

ب) تكييف الإضافات أو ما يسمونه صفات، وتشبيه الله تعالى بخلقه من حيث الجوارح، لكن على وجه الكمال والجمال الذي لا يدانيه فيه مخلوق، وعلى هذا المعنى يحملون قوله تعالى ﴿ليس كمثله شئ﴾.

(٣) مذهب الحشوية: (وهم أتباع عثمان بن سعيد الدارمي وابن تيمية)، وهؤلاء هم مجسمة عصرنا في ثوب جديد، وإنما سُمُّوا حشوية لأنهم يضطربون في أقوالهم ويتخبطون خبط عشواء، فهم يستعملون ألفاظ المجسمة ويثبتون لله تعالى الجوارح على الحقيقة ثم يناقضون أنفسهم فيقولون: «لا كجوارحنا»، والحشوية يسمون أنفسهم جماعة المثبتين للصفات، وينكرون على مذهب أهل التفويض ويوجبون التأويل في المتشابه ويرونه من قسم التفسير الذي يعلمه الراسخون في العلم،

ويوجبون اعتقاد ذلك على جميع المسلمين، ويشددون النكير على مخالفيهم، ويكفرونهم غالباً.

وتأويلهم غريب خلاف لما عليه العلماء والعقلاء وأهل اللغة وذلك أنهم يرون التأويل حمل اللفظ على ظاهره، بينما التأويل عند أهل الحق في المتشابه هو صرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى معناه المجازي لقرينة أوجبت ذلك.

(٤) مذهب أهل السنة والجماعة من السلف والخلف.

أجمع السلف ومن يعتمد قوله من الخلف أن الأصل في المتشابه هو التفويض، وحدُّه عندهم: إمرار الأخبار الإضافية[١] كما وردت من غير تحريف ولا زيادة ولا تكييف مع تنزيه الله تعالى واعتقاد أن الظاهر غير مراد.

وهذا التفويض هو في الحقيقة يتضمن تأويلاً إجمالياً حيث إنهم لا يعتقدون ظاهر اللفظ في حق الله تعالى، وينزهونه عن ذلك. وقد يؤولون أحياناً إذا تعين عليهم ذلك دفعاً لشبهة التشبيه، وأئمة الخلف أكثر تأويلاً من السلف وذلك يعود لأمرين:

أ) قصور فهم الناس في العصور المتأخرة لبعدهم عن لغة العرب السليمة ولاتساع الرقعة الإسلامية ودخول الأعاجم في المجتمع العربي.

---

(١) ونعني بالأخبار الإضافية ما ثبت في القرآن والسنة من إضافة ما يوهم التشبيه لله تعالى بخلقه، وذلك كاليد والعين والقدم والروح وإنما لم نسمها صفات لأن الأوصاف تكون بالمعاني لا بالذوات والجوارح، ولم نجد في اللغة واستعمال العرب أن الجوارح صفات إلا من باب المجاز، وهم مع ذلك ينكرون المجاز، فكيف يجعلونها صفات بعد ذلك!؟

ب) ظهور المشبهة والمجسمة والحشوية والانتصار لمذاهبهم.

فمن هنا تعين عليهم بذلك التأويل أكثر من تعيّنه على السلف، وهم مع ذلك يحتاطون في التأويل وإن كانوا يعتمدون على قواعد سليمة ولغة العرب البليغة، فلا يجزمون بالمعنى لأنهم لا يزالون يعتبرون المتشابه متشابهاً بعد التأويل، ويقولون: إن الله تعالى استأثر بعلم ذلك، فلا يعلم تأويله على الجزم إلا الله تعالى، والراسخون في العلم يفوضون ولو أوّلوا تحقيقاً لقوله تعالى ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ ويقفون عند لفظ الجلالة، خلافاً للحشوية.

وقد ذكر الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» مذاهب العلماء في حكم المتشابه فقال عند حديث النزول: «وقد اختلف في معنى النزول على أقوال:

* فمنهم: من حمله على ظاهره وحقيقته وهم المشبهة، تعالى الله عن قولهم.

* ومنهم: من أنكر صحة الأحاديث الواردة في ذلك جملة، وهم الخوارج والمعتزلة وهو مكابرة...

* ومنهم: من أجراه على ما ورد مؤمناً به على طريق الإجمال منزهاً الله تعالى عن الكيفية والتشبيه وهم جمهور السلف. ونقله البيهقي وغيره عن الأئمة الأربعة والسفيانيين والحمّادين، والليث وغيرهم.

* ومنهم: من أوله على وجه مستعمل في كلام العرب.

* ومنهم: من أفرط في التأويل، حتى كاد أن يخرج إلى نوع من التحريف

* ومنهم: من فصل بين ما يكون تأويله قريباً مستعملاً في كلام

العرب وبين ما يكون بعيداً مهجوراً فأوّل في بعض وفوض في بعض وهو منقول عن مالك، وجزم به من المتأخرين ابن دقيق العيد، قال البيهقي: وأسلمها الإيمان بلا كيف والسكوت عن المراد إلا أن يرد ذلك عن الصادق فيصار إليه». اهـ[1]

والذي نقله ابن حجر عن ابن دقيق العيد هوالمذهب الحق المعتمد الذي لامرية فيه، وذلك لاعتماده على المنقول الصحيح والمعقول الصريح، وسيأتي ذكر هذا المذهب مفصلاً عند بيان مذهب أهل التفويض.

وقال القاري في «العمدة» عند حديث النزول: «لا شك أن النزول انتقال الجسم من فوق إلى تحت، والله منزه عن ذلك فما ورد من ذلك فهو من المتشابهات والعلماء فيه على قسمين:

الأول: المفوضة يؤمنون بها ويفوضون تأويلها إلى الله عز وجل مع الجزم بتنزيهه عن صفات النقصان، (وهذا تأويل ضمني).

والثاني: المؤولة يؤولونها على مايليق به بحسب المواطن، فأولوا بأن معنى «ينزل الله»: ينزل أمره، أو ملائكته، وبأنه استعارة ومعناه التلطف بالداعين والإجابة لهم ونحو ذلك... وقال القاضي البيضاوي: لما ثبت بالقواطع العقلية أنه منزه عن الجسمية والتحيز امتنع عليه النزول على معنى الانتقال من موضع أعلى إلى ما هو أخفض منه، فالمراد دُنو رحمته... أي ينتقل من مقتضى صفات الجلال التي تقتضي الأنفة من الأراذل وقهر الأعداء والانتقام من العصاة إلى مقتضى صفات الإكرام للرأفة والرحمة»[2]. اهـ

---

(١) فتح الباري (٣/ ٣٠).

(٢) عمدة القاري (٧/ ٢٠٠).

والقسمان اللذان ذكرهما العيني هما مذهب واحد في حقيقة الأمر لأنه ثبت بالدليل القاطع أن السلف وأئمة الخلف جمعوا بين التفويض والتأويل القريب الذي يعتمد على المجاز اللغوي والاستعارات البليغة.

وقال الكوثري في «تكملة الرد على نونية ابن القيم»: «قال الإمام المجتهد ابن دقيق العيد: إن كان التأويل من المجاز البين الشائع فالحق سلوكه من غير توقف أو من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه، وإن استوى الأمران فالاختلاف في جوازه وعدم جوازه مسألة فقهية اجتهادية، والأمر فيها ليس بالخطر بالنسبة إلى الفريقين»اهـ. وهذا كلام نفيس جداً ينبئ عن علم جمّ، وصراحة في بيان الحق، وتوسط حكيم. انتهى. وقال قبله بقليل: بل الصحابة كلهم أجمعوا على تنزيه الله سبحانه عن مشابهة المخلوقات في ذاته وصفاته وأفعاله، ومن ضرورة ذلك صرف الألفاظ المستعملة في الخلق عن معانيها المتعارفة بينهم إلى معان تتسامى عنها عند نسبة تلك الألفاظ إلى الله سبحانه على مقتضى قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ وهو تأويل إجمالي وأما تعيين تلك المعاني المتسامية تفصيلاً بقرائن قائمة فمما يختلف مبلغ انتباه أهل العلم إليه على اختلاف ما آتاهم الله من الفهم»[1]. انتهى. وأما من رأى خلاف ذلك فقد جسّم وخالف البرهان العقلي والدليل الشرعي وضرورة الحس.

وقال الأستاذ الشيخ سلامة القضاعي في «فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان»: «إذا سمعت في عبارات بعض السف «إنما نؤمن بأن له وجهاً لا كالوجوه، ويداً لا كالأيدي» فلا تظن أنهم أرادوا أن ذاته

(١) تكملة الرد على نونية ابن القيم ص(١٥٠-١٥١).

العلية منقسمة إلى أجزاء وأبعاض، فجزء منها يد، وجزء منها وجه، غير أنه لا يشابه الأيدي والوجوه التي للخلق، حاشاهم من ذلك، وما هذا إلا التشبيه بعينه، وإنما أرادوا بذلك أن لفظ اليد والوجه قد استعمل في معنى من المعاني وصفة من الصفات التي تليق بالذات العلية كالعظمة والقدرة، غير أنهم يتورعون عن تعيين تلك الصفة تهيباً من التهجم على ذلك المقام الأقدس، وانتهز المجسمة والمشبهة مثل هذه العبارة فغرروا بها العوام إلى آخر ما قال»[1] اهـ.

ولو لم يكن المعنى كما قاله الشيخ القضاعي رحمه الله لكنّا قد رددنا الآية المحكمة وهي قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء. . .﴾ وهو أمر في غاية التشبيه، وسيأتي الكلام عليه مفصلاً إن شاء الله تعالى.

قال الشيخ العلامة حبيب الله الشنقيطي: «طريق السلف والخلف متفقان على تنزيه الله تعالى عن أن يشابه شيئاً من خلقه أو يحتاج لشئ منه لا لعرش ولا لغيره، ومتفقان أيضاً على صرف كل لفظ أوهم تشبيهه سبحانه بشئ من خلقه عن ظاهره إجماعاً، والتفويض أسلم لمن عصمه الله تعالى من وسوسة الشيطان، ومن سلّطه الله تعالى عليه فطريق التأويل أنفع له وأولى به لطرد الوسواس بها عنه، فالطريقتان منجيتان بإذن الله تعالى، ولا مانع من الجمع بينهما. ولا طريقة لفهم القرآن إلا بمعرفة مجازه واستعاراته وكناياته ونحوها، وبالرسوخ في فنها يتضح بطلان مذهب المجسمة. . .»[2] اهـ.

---

(١) فرقان القرآن (١٠٨-١٠٩)

(٢) زاد المسلم (٥/١٩٠).

الفصل الثاني

«في بيان مذهب السلف والخلف في تفويض المتشابه»

المبحث الأول

«في معنى التفويض لغةً واصطلاحاً»

التفويض لغة: هو التسليم، وفي اللسان: «فوّض أمره إليه إذا ردّه إليه وجعله الحاكم فيه»[1]

واصطلاحاً: هو إمرار الأخبار الإضافية كما وردت من غير تحريف[2] ولا زيادة[3] ولا نقصان[4]، ولا تكييف[5]، مع تنزيه الله تعالى واعتقاد أن الظاهر غير مراد.

وهذا إجماع من السلف وممن يعتمد قوله من الخلف[6]

---

(١) لسان العرب (٧/ ٢١٠) مادة «فوض»

(٢) وذلك كتحريف قوله تعالى ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ بقولهم: «لله يد تليق بجلاله»، وهذه الكلمة بدعة منكرة لم ترد عن رسول الله ﷺ ولا أصحابه ولا تابعيهم بإحسان إلى يوم الدين فهي تحريف للفظ الوارد في القرآن.

(٣) وذلك كقولهم الرحمن على العرش استوى بذاته، فلفظ «بذاته» زيادة على النص غير لازمة له.

(٤) وذلك كقوله: «يد الله» فهذه العبارة لم ترد في القرآن الكريم إلا مع قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾، ليتم المعنى ويفهم المراد بخلاف لو اقتصرت،ونقص منها، فإن هذا تبديل قد يغير المعنى.

(٥) قال الترمذي في كتاب الزكاة (٣/ ٤١-٤٢): قد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث - أي الحديث أخذ الرحمن الصدقة بيمينه - وما يشبه هذامن هذه الروايات من الصفات ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا قالوا قد تثبت الروايات في هذا ويُؤمن بها ولا يتوهم ولا يقال كيف هكذا روي عن مالك وسفيان بن عيينه وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمروها بلا كيف، وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة.

(٦) وهذا يتناسب مع تعريف التفويض في عمدة القاري (١٩/ ١٨٨): «وهو الإيمان بأنها حق على ما أراد الله ولها معنى يليق به، وظاهرها غير مراد»

المبحث الثاني

«في بيان مذهب السلف والخلف في التفويض»

قال الإمام المفسر البغوي: «وهو ـ أي استئثار الله بعلم المتشابه ـ قول أبي بن كعب وعائشة وعروة بن الزبير رضي الله عنهم، ورواية طاووس عن ابن عباس رضي الله عنهما، وبه قال الحسن وأكثر التابعين واختاره الكسائي والفراء والأخفش وقالوا: لا يعلم تأويل المتشابه إلا الله، ويجوز أن يكون في القرآن تأويل استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحداً من خلقه كما استأثر بعلم الساعة ووقت طلوع الشمس من مغربها، وخروج الدجال ونزول عيسى عليه الصلاة والسلام ونحوها، والخلق متعبدون في المتشابه بالإيمان به، وفي المحكم بالإيمان به والعمل»[1].

قال محمد بن الحسن الشيباني: «اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ، في صفة الرب عز وجل من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه، فمن فسّر اليوم شيئاً من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا.

فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة، لأنه وصفه بصفة لا شيء»[2].

وقال الحافظ ابن كثير في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾[3] في سورة الأعراف ما نصه: «للناس في هذا المقام مقالات كثيرة جداً ليس هذا موضع بسطها، وإنما نسلك في هذا المقام مسلك السلف الصالح مالك والأوزاعي والثوري، والليث بن سعد، والشافعي،

(١) معالم التنزيل للبغوي (١ / ٢٨٠).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣ / ٤٨٠) ونقله عنه ابن تيمية في الفتاوى (٥ / ٥٠).

(٣) سورة الأعراف الآية رقم (٥٤)

وأحمد، وإسحاق بن راهويه وغيرهم من أئمة المسلمين قديماً وحديثاً وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل، والظاهر المتبادر إلى أذهان المشبيهن منفي عن الله تعالى، فإن الله لا يشبهه شئ من خلقه ﴿ليس كمثله شئ وهو السميع البصير﴾[1] . انتهى

وقال الترمذي في كتاب الزكاة: «قد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث ـ أي الحديث الذي يوهم التجسيم وما يشبهه ـ هذه الرويات من الصفات ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، فإنهم قالوا: قد ثبتت الروايات في هذا، ونؤمن بها ولايتوهم، ولا يقال كيف. هكذا روي عن مالك بن أنس، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك، أنهم قالوا في هذه الأحاديث أمرّوها بلا كيف، وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة»[2] اهـ.

وقال الكمال بن الهمام في كتابه «المسامرة بشرح المسايرة»: «وقال سلفنا في جملة المتشابه: نؤمن به ونفوض تأويله إلى الله تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه والحدّ بشرط ألا يذكر إلا ما في القرآن ولا نبدله بلفظ آخر، حكاه التكساري وغيره»[3] . اهـ.

وكون المتشابه مما لا يعلم معناه الحقيقي على الجزم والتعيين إلا الله تعالى هو الذي رجحه الحنابلة فهذا إمام الحنابلة أبو محمد ابن قدامة المقدسي صاحب كتاب «المغني» له رسالة مطبوعة باسم «ذم التأويل»[4] يذهب فيها إلى كون المتشابه مما يجب الوقوف عنده وتسليم تأويله لله تعالى

---

(١) تفسير ابن كثير (٢/ ٢١١).

(٢) سنن الترمذي كتاب الزكاة (٣/ ٤١-٤٢).

(٣) المسامرة (٣٢).

(٤) يعني رحمه الله تعالى مطلق التأويل، وإلا فهو لا يخالف مذهب السلف في جواز التأويل عند الضرورة كما علمت، وسنورد لك بعض الآثار عن السلف قد ثبتت عنهم فيها تأويل للأخبار الإضافية.

فقال في كتاب «تحريم النظر»: «ولا خلاف بين أهل النقل سنِّيهم وبدعيهم في أن مذهب السلف رضي الله عنهم في صفات الله سبحانه وتعالى الإقرار بها والإمرار لها والتسليم لقائلها وترك التعرض لتفسيرها بذلك جاءت الأخبار عنها مجملة ومفصلة»[1]

وقال في «ذم التأويل»: «ومذهب السلف رحمهم الله الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه في آيات تنزيله أو على لسان رسوله من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز لها، ولا تفسير لها، ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها»[2]

وقال محمد بن إسحاق بن خزيمة رحمه الله: «إن الأخبار في صفات الله تعالى موافقة لكتاب الله تعالى نقلها الخلف عن السلف قرناً بعد قرن من لدن الصحابة والتابعين إلى عصرنا هذا على سبيل الصفات لله تعالى والمعرفة والإيمان به والتسليم لما أخبر الله في تنزيله ونبيه الرسول ﷺ عن كتابه مع اجتناب التأويل والجحود وترك التمثيل والتكييف»[3]

وهذا الرأي السديد هو الذي استقر عليه ابن خزيمة خلافاً لما مشى عليه في كتابه «التوحيد» حيث كيَّف الصفات، ومثَّل في بعض الأحيان. وقد رجع ابن خزيمة وثبت ذلك عنه كما بينه البيهقي في «الأسماء والصفات»[4]

وقال الإمام السيوطي في «الإتقان»: «ومن المتشابه آيات الصفات ...وجمهور أهل السنة منهم السلف وأهل الحديث على الإيمان بها وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى، ولا نفسرها مع تنزيهنا له عن حقيقتها»[5]

---

(١) تحريم النظر (١٠، ١١)

(٢) ذم التأويل صفحة (١١) رقم (٦).

(٣) ذم التأويل صفحة (١٨) رقم (٢٠).

(٤) الأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ٢٠-٢٣).

(٥) الإتقان (٣/ ١٢).

ومسلك الأئمة في المتشابه يظهر حيث إنهم يقفون جميعهم على قوله تعالى ﴿إلا الله﴾ عند تلاوتهم لآية المحكم والمتشابه، ولا يصح الوقوف على قوله تعالى: ﴿والراسخون في العلم﴾[1] ولا قول من زعم أن الراسخين يعلمون تأويله قطعاً كما ذهب إليه ابن تيمية وهو مشهور عنه، وسيأتي نقله عنه مفصلاً، وذلك من وجوه:

أحدها: أن الله ذم مبتغي[2] التأويل، ولو كان معلوماً للراسخين لكان مبتغيه ممدوحاً غير مذموم.

الثاني: أن النبي ﷺ قال: «إذا رأيتم الذين يَتَّبعون ما تشابه منه فهم الذين عَنَى الله فاحذروهم»[3] يعني كل من اتبع المتشابه فهو من الذين في قلوبهم زيغ، فلو علمه الراسخون لكانوا باتباعه مذمومين زائغين، والآية تدل على مدح الراسخين والتفريق بينهم وبين الذين في قلوبهم زيغ، وإلا أدى ذلك إلى التناقض بالوقف على قوله تعالى ﴿والراسخون في العلم﴾.

الثالث: أن الآية تدل على أن الناس قسمان، حيث قال تعالى: ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ﴾. و«أما» لتفصيل المجمل، فهي دالة على تفصيل أمرين أولهما: هم الزائغون المتبعون للمتشابه، ثانيهما: الراسخون في العلم. ويجب أن يكون كل قسم مخالفاً للآخر فيما وصف به، فيلزم حينئذ أن يكون الراسخون مخالفين للزائغين في ترك اتباع المتشابه مفوضين إلى الله تعالى بقولهم: ﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾ تاركين ابتغاء تأويله،

---

(١) سورة آل عمران الآية رقم (٧).

(٢) والذي يبتغي التأويل هو الذي يتتبع الآيات والأحاديث المتشابهة، ويكثر من تأويلها لغير ضرورة، ويثير أمرها بين الناس كما يفعله حشوية عصرنا.

(٣) أخرجه البخاري (٤٥٤٧) ومسلم (٢٦٦٥).

وعلى هذا القول يستقيم المعنى . ومن عطف (الراسخون في العلم) أخلّ بهذا المعنى حيث لم يجعل الراسخين قسماً آخر ولا مخالفين للقسم المذموم فيما وصفوا به .

الرابع : أن قولهم ﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾ كلام يُشعر بالتفويض والتسليم لما لم يعلموه ، لعلمهم بأنه من عند ربهم .

الخامس : أن النبي ﷺ تلا هذه الآيات وأخبر بالأخبار وبلغها أصحابه وأمرهم بتبليغها ولم يفسرها ولا أخبر بتأويلها ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة بالإجماع ، فلو كان لها تأويل واجب لَلَزمه بيانه ولم يجز له تأخيره ، ولأنه عليه الصلاة والسلام لما سكت عن ذلك لزمنا اتباعه في ذلك لأمر الله تعالى إيانا باتباعه ، وأخبرنا بأن لنا فيه أسوةً حسنةً فقال الله تعالى : ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[1] ، ولأنه عليه الصلاة السلام على صراط الله المستقيم لا محالة ، فيجب علينا اتباعه والوقوف حيث وقف ، والسكوت عما عنه سكت ، لنسلك سبيله فإنه سبيل الله الذي أمرنا باتباعه فقال تعالى ﴿وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه﴾[2] . ونهى عن اتباع ما سواه فقال : ﴿ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله﴾[3] . فإن قيل : فلم أوّلتم؟ ، قلنا : الحكم يدور مع علته ، وإنما أوّلنا لضرورة دفع التشبيه ، فإن انتفت الضرورة فلا تأويل لأن الأصل هو التفويض ، أما أن نوجبه مطلقاً في جميع الأحوال ونجعل ذلك مذهب السلف فهذا لا يجوز لأنه خلاف للمنقول عنهم .

---

(١) سورة الأحزاب آية رقم (٢١)

(٢،٣) سورة الأنعام الآية رقم (١٥٣) .

السادس: أن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعوا على عدم الخوض في الآيات المتشابهة، فلم يفسروها ولكنهم سكتوا إلا عند الضرورة. وكذلك أهل كل عصر بعدهم ولم ينقل تفسير الآيات المتشابهة عن أحد من أئمة أهل السنة إلا الشيء النادر، وما أحوجت إليه الضرورة.

قال الفخر الرازي: «واعلم أنه تعالى لما بيّن أن الزائغين يتبعون المتشابه، بيّن أن لهم فيه غرضين، فالأول هو قوله تعالى: ﴿ابتغاء الفتنة﴾ والثاني هو قوله تعالى: ﴿وابتغاء تأويله﴾. فأما الأول فاعلم أن الفتنة في اللغة الاستهتار بالشيء والغلو فيه، يقال: فلان مفتون بطلب الدنيا: قد غلا في طلبها وتجاوز القدر، وذكر المفسرون في تفسير هذه الفتنة وجوهاً:

أولها: قال الأصم: إنهم متى أوقعوا تلك المتشابهات في الدين صار بعضهم مخالفاً للبعض في الدين، وذلك يفضي الى التقاتل والهرج والمرج فذاك هو الفتنة، وثانيها: أن التمسك بذلك المتشابه يقرر البدعة والباطل في قلبه فيصير مفتوناً بذلك الباطل عاكفاً عليه لا ينقطع عنه بحيلة البتة، وثالثها: أن الفتنة في الدين هي الضلال عنه، ومعلوم أنه لا فتنة ولا فساد أعظم من الفتنة في الدين والفساد فيه»[1]

وأما الغرض الثاني ﴿وابتغاء تأويله﴾ فاعلم أن المراد منه أنهم يطلبون التأويل الذي ليس عليه في كتاب الله ولا في لغة العرب دليل ولا برهان. قال القاضي: «هؤلاء الزائغون قد ابتغوا المتشابه من وجهين: أحدهما أن يحملوه على غير الحق وهو المراد بقوله ﴿ابتغاء الفتنة﴾، والثاني أن يحكموا بحكم في الموضع الذي لا دليل فيه وهو المراد من قوله ﴿وابتغاء تأويله﴾»[2]

(١) تفسير الرازي (٧/١٧٥)

(٢) تفسير الرازي (٧/١٧٦) بتصرف.

خلاصة بيان مذهب السلف والخلف في تفويض المتشابه:

ويمكن أن نلخص مذهب السلف والخلف في التفويض في أربع نقاط:

(١) الإيمان بما ورد من الأخبار الإضافية الموهمة للتشبيه.

(٢) الاعتقاد أن ظاهرها غير مراد.

(٣) التوقف في تفسيرها إلا إذا دعت الضرورة إلى ذلك.

(٤) تفويض معناها على الجزم إلى الله تعالى.

(٥) إمرارها من غير تكييف ولا تمثيل.

* * *

الفصل الثالث

«في بيان مذهب السلف والخلف في تأويل المتشابه»

المبحث الأول

«في معنى التأويل لغة واصطلاحاً»

التأويل لغة: من آل يؤول مآلاً إذ رجع[1]

اصطلاحاً: هو إرجاع الأخبار الإضافية الموهمة للتجسيم إلى لوازمها من الصفات المعنوية المحكمة تنزيهاً لله تعالى عند ورود شبهة التشبيه ضرورةً.

وبناء على ذلك فاليد ترجع إلى القدرة والمعية، والعين ترجع إلى البصر والعناية، والوجه يرجع إلى الذات.

والتأويل نوعان تأويل ممدوح وتأويل مذموم:

فالممدوح: إذا كان عن علم ودراية وتنزيه لله تعالى ودفع لشبهة التشبيه إذا اتفق مع لغة العرب، وهو المراد من قوله ﷺ لابن عباس: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[2]

والمذموم: هو التأويل عن غير علم، إذا كان فيه تحريف وزيادة ومخالفةٌ للنصوص القطعية مع تشبيه الله تعالى بخلقه[3]

(١) لسان العرب (١١/ ٣٢) مادة «أول».

(٢) أخرجه أحمد في المسند (١/ ٢٦٦)، وإسناده صحيح.

(٣) وهو كتأويلات الباطنية والحشوية كما سيأتي ردّه عند بيان مذهب ابن تيمية.

المبحث الثاني

«في بيان مذهب السلف في التأويل»

لقد ذهب السلف إلى التفويض وهو التوقف في الأخبار الإضافية التي تفيد معنى المايزة الموهمة للتبعيض التي تطلق في اللغة على الجارحة كاليد والقدم والوجه والعين، وجعلوا ذلك أصلاً يمشون عليه ولا ينتقلون إلى التأويل إلا عند الضرورة وذلك إذا خيف أن يقع البعض في شبهة التجسيم والتشبيه وكان ذلك منهم قليلاً.

وقد وجدنا قوماً يُشنِّعون على أئمة الإسلام لأنهم أوّلوا بعض الآيات التي يستحيل ظاهرها، وغاب عنهم أن التفويض و التأويل كلاهما مذهب السلف، وإليك بعض ما صح فيه التأويل عن السلف وهو غيض من فيض ومن أراد الزيادة على ما سنذكر إن شاء الله تعالى فعليه بمراجعة تفسير الإمام الطبري ففيه غُنيَة وكذلك غيره من تفاسير السلف.

ومما أثر عن السلف في التأويل:

(١) ما أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره بإسناد لا بأس به عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾[١] قال: «قبلة الله أينما توجهت شرقاً أو غرباً»[٢]

وهذا من آثار دعوة النبي ﷺ لابن عباس «اللهم فقّهه في الدين وعلمه التأويل»[٣]

(١) سورة البقرة آية رقم (١١٥).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره بإسناد لا بأس به (١/٣٤٦-٣٤٧).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (١/٢٦٦) بإسناد صحيح.

(٢) سئل ابن عباس عن قوله تعالى: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾[١] فأوَّل الساق بالشدة[٢]

(٣) قال الطبري في تفسيره: «قال جماعة من الصحابة والتابعين من أهل التأويل: «يُبْدي عن أمر شديد»[٣]». وممن أوَّل الساق بالشدة من أئمة التفسير مجاهد،[٤] وسعيد بن جبير،[٥] وقتادة وغيرهم[٦]

(٤) قال الله تعالى: ﴿والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون﴾[٧] قال ابن عباس: «بقوة»[٨]

(٥) ونقل الطبري في تفسيره تأويل لفظ (الأيد) الوارد في قوله تعالى: ﴿والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون﴾ «بالقوة أيضاً عن جماعة من أئمة السلف منهم مجاهد وقتادة ومنصور بن المعتمر وابن زيد وسفيان»[٩]

---

(١) سورة القلم آية رقم (٤٢).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/٤٩٩-٥٠٠) وابن جرير الطبري في التفسير (١٢/١٩٧)، وقال الحافظ في الفتح (١٣/٤٢٨): إسناده حسن، وأخرجه البيهقي في الأسماء والصفات رقم (٧٤٨) وإسناده صحيح (٢/١٨٥).

(٣) تفسير الطبري (١٢/١٩٧).

(٤) أخرجه عبد بن حميد في تفسيره عن مجاهد قال: «عن بلاء عظيم» كذا في الدر المنثور (٨/٢٥٦).

(٥) أخرجه ابن المنذر وعبد بن حميد (٨/٢٥٥) كما في الدر المنثور: عن سعيد بن جبير أنه لما سئل عن هذه الآية غضب غضباً شديداً وقال: «إن أقواماً يزعمون أن الله يكشف عن ساقه وإنما يكشف عن الأمر الشديد».

(٦) راجع بقية أقوال السلف كعكرمة وإبراهيم النخعي في الدر المنثور (٨/٢٥٥-٢٥٧)

(٧) سورة الذاريات آية رقم (٤٧)

(٨) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (١١/٤٧٢).

(٩) المرجع السابق (١١/٤٧٢).

(٦) قال الله تعالى: ﴿فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا﴾[١] قال ابن عباس: «النسيان هو الترك»[٢] ووافقه على ذلك مجاهد وابن جرير الطبري في تفسيره[٣] ولم يقولوا كما قال الحشوية: الله ينسى على الحقيقة وهي صفة من صفاته تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

(٧) قال الله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾[٤] قال الإمام أحمد في تفسيرها: أي جاء ثوابه. قال البيهقي: «هذا إسناد لا غبار عليه»[٥]. نقل ذلك ابن كثير في البداية والنهاية بعد أن بيّن كلام الإمام أحمد في نفي التشبيه وترك الخوض في الكلام والتمسك بما ورد في الكتاب والسنة عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه.

(٨) وعن حنبل عن عمه الإمام أحمد أنه سمعه يقول: احتجوا عليّ يوم المناظرة فقالوا: «تجيء يوم القيامة سورة البقرة، قال: فقلت لهم: إنما هو الثواب»[٦]

(٩) ونقل البيهقي في «الأسماء والصفات» عن البخاري أنه قال معنى الضحك: «الرحمة»[٧]

---

(١) سورة الأعراف آية رقم (٥١).

(٢) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (٥ / ٥١٠)، وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي في الأسماء والصفات كذا في الدر (٣ / ٤٧٠).

(٣) المرجع السابق.

(٤) سورة الفجر آية رقم (٢٢).

(٥) البداية والنهاية (١٠ / ٤١٩).

(٦) أساس التقديس (١٠٨)، ورواه الخلال بسنده إلى الإمام أحمد (كما في تعليق الكوثري على دفع شبه التشبيه لابن الجوزي ص٣٢).

(٧) الأسماء والصفات (٢ / ٤٠٣).

(١٠) روى الإمام البيهقي بسندين مختلفين أن النبي ﷺ قال: «. . . وإن آخر وطأة وطئها الرحمن جل وعلا بوجّ» قال: الوطأة المذكورة في هذا الحديث عبارة عن نزول بأسه به، قال أبو الحسن علي بن محمد بن مهدي: معناه عند أهل النظر أن آخر ما أوقع الله سبحانه وتعالى بالمشركين بالطائف، وكان آخر غزاة غزاها رسول الله ﷺ قاتل فيها العدو، ووجّ واد بالطائف. قال: وكان سفيان بن عيينة رضي الله عنه يذهب في تأويل هذا الحديث إلى ما ذكرناه[١].

(١١) وقال سفيان الثوري في قوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾[٢] أي: «بعلمه»[٣].

وقد ثبت عن السلف جميعهم أنهم اتفقوا على تأويل المعية المذكورة في الآية بالعلم، وهذا الاتفاق وحده كاف لردع غلاة المشبهة في عصرنا. وسيأتي ضمن الكتاب بعض الأدلة الأخرى إن شاء الله تعالى.

(١٢) وعن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿وسع كرسيه السموات والأرض﴾[٤] قال: «علمه»[٥].

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي (٢/٣٨٨-٣٨٩)، والحديثان رواهما الإمام أحمد في المسند (٤/١٧٢) و(٦/٤٠٩) من طريقين مختلفين.

(٢) سورة الحديد الآية رقم (٤).

(٣) أورده الذهبي في سير أعلام النبلاء (٧/٢٧٤). وأخرجه اللالكائي في شرح أصول الاعتقاد رقم (٦٧٢) (٣/٤٤٥)، وهو صحيح عنه.

(٤) سورة البقرة الآية (٢٥٥).

(٥) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (٣/١١)، واللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (٦٧٩)، (٣/٤٤٩)، وإسناده حسن، ولا يلتفت إلى قول ابن منده في راوي الحديث ابن أبي المغيرة: «ليس بالقوي في سعيد بن جبير»، فإن أحمد قد وثقه وأخرج له البخاري أثراً وعلقه بصيغة الجزم: ابن أبي المغيرة عن سعيد عن ابن عباس. راجع التهذيب (١/٣١٣).

المبحث الثالث

في بيان مذهب الخلف في تأويل المتشابه

تمهيـد :

وقبل الشروع في بيان مذهب الخلف يلزمنا أن نتحدث عن القواعد المنهجية التي اتخذها الخلف في التأويل .

القاعدة الأولى : ليست كل إضافة لله في كتابه تعني الصفة وليس كل مضاف لله تعالى صفة فالله تعالى يقول ﴿ونَفَخْتُ فيه من روحي﴾ [1] وليس لله صفة تسمّى روحاً وقد ابتدع من سمى المضاف صفة .

ومثل ذلك قوله تعالى : ﴿يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله﴾ [2] فقد ابتدع من سمى ذلك صفة ، والصواب أن هذه إضافاتٌ وليست صفات ، لأنه لم يثبت في لغة العرب أن سمُّوا الجوارح صفات ، ولم يرد ذلك في الهدي الصحيح عن القرون المزكاة إلا باعتبار المعنى المجازي .

القاعدة الثانية : أنه يشترط لإثبات الصفات لله تعالى أمور ثلاثة :

* الأول : أن تكون في نص مقطوع بثبوته «قطعي الثبوت» [3]

* الثاني : أن لا يدخله احتمال التأويل وذلك بأن يكون نصاً قطعي الدلالة .

* الثالث : إذا كان حديثاً أن لا يدخله احتمال نقله بالمعنى .

---

(١) سورة ص الآية رقم (٧٢) .

(٢) سورة الزمر آية رقم (٥٦) .

(٣) لأن بحث الصفات الإلهية يعدّ من أصول العقائد لأنه يتعلق بما يجب لله عز وجل لذا لزمنا أن لا نثبت شيئاً لله تعالى إلا إذا ورد وروداً قطعياً ، أما إذا كان الأمر يتعلق بفروع العقائد كبيان صفة عذاب القبر فلا مانع أن نثبت به عقيدة عن طريق الآحاد إذا أفاد العلم النظري ما لم يخالف نصاً قطعياً .

الأمـــر الأول: قطعـــي الثبوت فنعني به ما جاء في كتـاب اللـه أو تواتر في السنة المطهرة، فلا نثبت لله صفة بخبر صحيح آحاد فضلاً عن ضعيف أو موقوف على صحابي أو نحو ذلك، بل المطلوب أن يكون قطعياً ثابتـا ثبوت الجبـال الرواسي ولا يشتـمل على الأحاديث الصحيـحة الآحـاد الظنيـة فضـلاً عن الأحـاديث الضـعيفة والموضـوعة في باب الصفات[1]

الأمر الثاني: وهـو أن لا يدخله احتمـال يصرفه عن ظاهره مثال ذلك قوله تعـالى: ﴿إن الذين عند ربك﴾[2]، ﴿من ذا الذي يشـفع عنده إلا بإذنه﴾[3]، ﴿عند مليك مـقـتـدر﴾[4]، ﴿ابن لي عندك بيـتـاً في الجنة﴾[5]، ﴿وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب﴾[6]، ﴿ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته﴾[7]

وقد ورد ذلك كثيراً في السنة كقوله: «أنا عند ظن عبدي بي»[8]. كل ذلك ليس المراد به عندية الجهة؛ بل عندية الشرف والكرامة والإعانة،

---

(١) وللأسف قد دخلت على مدَّعي السلفية هذه المصيبة ولنذكر مثالين في هذه العجالة فهناك حديث موضوع هو: «وعدني ربي بالقعود معه على العرش» هذا حديث موضوع وفيه إثبات خبر فيه تجسيم وهو القعود، وحاشا وكلا أن نضيف الخالق بهذه الصفة، ومع ذلك يدافع ابن القيم في بدائع الفوائد (٤ / ٤٠) عن هذا التجسيم الصريح مع أن الحديث حكم عليه الحفاظ بالوضع، والنكارة لائحة على متنه، وكحديث «فأصبح ربك يطوف في الأرض» وهو باطل انظر زاد المعاد (٣ / ٦٧٣-٦٧٧).

(٢) سورة الأعراف آية رقم (٢٠٦).

(٣) سورة البقرة آية رقم (٢٥٥)

(٤) سورة القمر آية رقم (٥٥).

(٥) سورة التحريم آية رقم (١١).

(٦) سورة ص الآية رقم (٢٥).

(٧) سورة الأنبياء آية رقم (١٩).

(٨) أخرجه البخاري (٧٥٠٥) ومسلم (٢٦٧٥).

لاعندية الحيز والمكان. فإن كون الله تعالى عند الإنسان باعتبار الجهة والمكان محال بالإجماع، ولكنّه قربُ كرامة.

وكقوله تعالى: ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾ ليس معناه أن الشافع عند الله حقيقة قال ابن كثير: «وهذا من عظمته وجلاله وكبريائه عز وجل أنه لا يتجاسر أحد على أن يشفع لأحد عنده إلا بإذنه له في الشفاعة»[1]. اهـ

وكقوله تعالى: ﴿عند مليك مقتدر﴾[2]، قال القرطبي: «عند ههنا عندية القربة والزُّلفة والمكانة والرتبة والكرامة والمنزلة وهكذا»[3]

الأمر الثالث: وهو إذا كانت الصفة أو الإضافة حديثاً فلا يكون هذا الحديث مروياً بالمعنى لأنه إذا دخله المعنى فقد دخله الاحتمال وما دخله الاحتمال سقط به الاستدلال.

مثال ذلك حديث الجارية الذي في صحيح مسلم فإن هذا الحديث مروي بالمعنى وفيه لفظة تَوقف عندها العلماء.

فقد أخرج مسلم في صحيحه عن معاوية بن الحكم السلمي قال: بينما أنا أصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم... الحديث وفيه قال وكانت لي جارية ترعى غنماً لي وفيه قلت يا رسول الله: ألا أُعتقُها؟ قال: ائتني بها، فأتيته بها فقال لها: أين الله؟ قالت: في السَماء، قال: مَن أنا؟ قالت: أنت رسول الله قال: فأعتقها فإنها مؤمنة[4]

(١) تفسير ابن كثير (١/٢٩٢).

(٢) سورة القمر آية رقم (٥٥).

(٣) تفسير القرطبي (١٧/١٥٠).

(٤) أخرجه مسلم برقم (٥٣٧).

ولحديث الجارية روايات متعددة، وقد اقتصر مسلم رحمه الله تعالى على الرواية المذكورة، وقد أخرج مالك في الموطأ الحديث المذكور بلفظ: «أتشهدين أن لا إله إلا الله، قالت: نعم قال: أفتشهدين أن محمداً رسول الله؟ قالت: نعم قال: أتوقنين بالبعث؟ قالت: نعم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعتقها فإنها مؤمنة»[1]

قال ابن عبد البر: «هكذا روى يحيى هذا الحديث فجود لفظه»[2]

والرواية التي أخرجها مالك في الموطأ أولى بالقبول لأصحية إسنادها على الأولى، ولموافقتها للمشهور عن رسول الله ﷺ في كيفية عرض الإسلام أو تبيّنه من الشخص، ولموافقته أيضاً لقاعدة التنزيه، وهذا التقرير لايقدح في رواية مسلم لوقوع التجاذب بين المدلولات.

والحاصل أنه حديث تصرف فيه أحد الرواة وحصل فيه اختلاف فقال أحدهم: أتشهدين، وقال آخر: أين الله.

وبما أنه قد صح أن أحد الرواة روى الحديث بالمعنى فلا يمكن إثبات صفة لله به لأن المعنى من الراوي ظني والظن لا تثبت به صفة لله سبحانه وتعالى. فينبغي مراعاة هذه الأمور الثلاثة من القاعدة الثانية التي تقدم الكلام عليها بعناية وقد أخطأ من فارقها، ويقول الشيخ سلامة العزامي رحمه الله في ذلك: «إن هذه الرواية (رواية الإمام مالك) هي المجودة المروية على الوجه الصحيح، لأن هذا هو المعروف من حال رسول الله ﷺ، ومن قوله الشريف: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله» الحديث، فلم يقل عليه الصلاة

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ (٢/٧٧٧)، وإسناده أصح من رواية مسلم.

(٢) التمهيد لابن عبد البر (٩/١١٣).

والسلام: حتى يعتقدوا أن الله في السماء. وليس في حديث واحد اكتفاؤه ﷺ عن التوحيد باعتقاد أن الله في السماء، فالمشركون كلهم من العرب كانوا على هذا الاعتقاد، ولم يكونوا يعارضون فيه، ولا يخالفون من قال به، ولم يخرجهم ذلك عن الشرك، كما يعرفه من خَبِرَ عقائدهم، وإنما دعوا إلى شهادة أن لا إله إلا الله»[1]

القاعدة الثالثة: أرسل الله سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم سيد المرسلين بلسان عربي مبين ونزل القرآن الكريم بهذا اللسان العربي وبهذا اللسان أيضاً وردت أدلة الأحكام وعرف الحلال من الحرام.

وخاطب الله العرب بما يعرفونه ويفهمونه من وجوه اللغة وحقائقها ومجازاتها. وهؤلاء العرب لم يحتاجوا عند نزول الوحي وورود السنة إلى من يعرفهم بمدلولات الألفاظ لمعرفتهم بمعناها سليقة.

قال أبو جعفر الطبري في تفسيره: «فإن قال قائل فما وجه قوله ﴿فما ربحت تجارتهم﴾[2] وهل التجارة مما تربح أو توكس[3] فيقال: ربحت أو وضعت؟

قيل: إن وجه ذلك على غير ما ظننت وإنما معنى ذلك فما ربحوا في تجارتهم لا فيما اشتروا ولا فيما شروا ولكن الله جل ثناؤه خاطب بكتابه عرباً فسلك في خطابه إياهم وبيانه لهم مسلك خطاب بعضهم بعضاً وبيانهم المستعمل بينهم فلما كان فصيحاً لديهم قول القائل لآخر: خاب سعيك، ونام ليلك، وخسر بيعك ونحو ذلك من الكلام الذي لا يخفى على سامعه ما يريد قائله خاطبهم بالذي هو في منطقهم من الكلام، فقال: ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ إذ كان معقولاً عندهم أن الربح إنما هو في التجارة كما النوم في الليل فاكتفى بفهم

---

(١) البراهين الساطعة ص(٢٦٣-٢٦٤).

(٢) سورة البقرة الآية رقم (١٦).

(٣) أي: تخسر.

المخاطبين بمعنى ذلك عن أن يقال: فما ربحوا في تجارتهم وإن كان ذلك معناه كما قال الشاعر:

وشرّ المنايا ميِّت وسط أهله　　　كهُلك الفتاة أسلم الحيّ حاضره

يعني بذلك منيّة ميت وسط أهله، فاكتفى بفهم سامعٍ قيليه مرادَهُ من ذلك، عن إظهار ما ترك إظهاره، وكما قال رؤبة بن العَجاج:

حارث! قد فرّجت عني همي　　　فنام ليلي وتجلى غمي

فوصف بالنوم الليل، ومعناه أنه هو الذي نام وكما قال جرير بن الخطفى:

وأعور من نبهان أما نهاره　　　فأعمى وأما ليله فبصير

فأضاف العمى والإبصار إلى الليل والنهار، ومراده وصف النبهاني بذلك»[1]

ولذلك لما نزل قول الله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾[2] لم يشك الصحابة رضي الله عنهم أن الرفث المذكور في الآية ليس المراد منه المعنى الحقيقي، وإنما حملوه على المجاز الذي هو سليقة في أذهانهم بقرينة «إلى نسائكم» وعلموا أن المراد منه الجماع.

ولما نزل قوله تعالى ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾[3]

لم يشك العرب أن المقصود هو البخل والجود لا غير، فهم عرب يعرفون كلامهم.

وقال الله تعالى: ﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد﴾[4] عرف العرب أن معنى الإنزال هو الخلق والإنشاء.

---

(١) تفسير الطبري (١/١٧٣-١٧٤).

(٢) سورة البقرة آية رقم (١٨٧).

(٣) سورة الإسراء آية رقم (٢٩).

(٤) سورة الحديد آية رقم (٢٥).

فكذلك لم يشك العرب أن ما لا يليق بجلال الله تعالى لا يقصد ظاهره كقوله: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾[1]، وكقوله: ﴿ويمكرون ويمكر الله﴾[2] وكقوله: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾[3]

بل إن التأويل قد يتحتم في بعض المواطن ويجب حمله على المجاز حتماً، وإلا نخشى من الوقوع في ألفاظ الكفر، ويظهر ذلك عند قوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ...»[4] فلو أننا حملنا لفظ «العض» على معناه الظاهر لكان ينبغي علينا أن نأخذ كتب السنة ونجعلها تحت أسناننا ثم نعضها وهذا هو عين الكفر لأنه استهانة بالشرع، فلذا وجب علينا أن نحمله على المعنى المجازي وهو الذي فهمه الصحابة بالفطرة، ولم يشكوا في ذلك، فإنكار التأويل القائم على المجاز مكابرة ومصادرة عن الحق وبعد عن لغة العرب.

ومما يتعين فيه التأويل من السنة حديث: «الحجر الأسود يمين الله التي يصافح بها خلقه»[5]، وحديث «إن قلوب بني آدم كُلَّها بين إصبعين من أصابع الرحمن»[6]، وحديث «وإن أتاني يمشي أتيته هرولة»[7]،

---

(١) سورة الحديد آية رقم (٤)

(٢) سورة الأنفال آية رقم (٣٠).

(٣) سورة الفتح آية رقم (١٠).

(٤) أخرجه أحمد في المسند (٤/١٢٦-١٢٧)، وأبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٢)، وابن حبان في صحيحه (١/١٧٨-١٧٩) برقم (٥)، وإسناده صحيح.

(٥) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه (٢٧٣٧)، والحاكم في المستدرك (١/٤٥٧) وفيه عبد الله بن المؤمل مختلف فيه.

(٦) أخرجه مسلم برقم (٢٦٥٤).

(٧) أخرجه البخاري (٧٤٠٥)، ومسلم (٢٦٧٥).

وحديث «إن أحدكم إذا كان في الصلاة فإن الله قبل وجهه»[1] إلى غير ذلك من الأحاديث، كل ذلك ونحوه لم يشك الصحابة أن ما لا يليق بجلال الرب تبارك وتعالى غير مُراد، وأن المراد بذلك المعاني اللائقة بجلاله تعالى من مجازات الألفاظ وتأويلها، فلما فهموا ذلك من النبي ﷺ لم يسألوا عنه، ولو أنهم لم يفهموا منه ما يليق بجلال الرب تعالى لسألواعنه وبحثوا. كيف لا وقد سألوا عن المحيض، وأموال اليتامى، والأهلة، والإنفاق، ولَبْس الإيمان بالظلم، وصلاة المصلين إلى بيت المقدس من المتوفين قبل تحويل القبلة، فدّل ذلك على أنهم وجدوه من الأمر الواضح البديهي الذي يتماشي مع لغتهم واستعاراتها وكناياتها البليغة، ثم إن الإمام أحمد الذي يزعم المخالف اتباعه قد فسّر الأحاديث بالمعنى المجازي كما في قوله ﷺ: «إقرؤوا الزهراوين البقرة وسورة آل عمران، فإنهما تأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان»[2]، فقال: «ثوابهما»[3]

و مما يتعين فيه التأويل من السنة أيضاً ما أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله عز وجل يقول يوم القيامة: «ابن آدم مرضتُ فلم تعدني، قال: يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين، قال أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده»[4]

---

(١) أخرجه البخاري (٧٥٣)، ونحوه في (٤٠٦)، (١٢١٣)، (٦١١١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٨٠٤).

(٣) رواه الخلال بسنده إلي الإمام أحمد (كما في تعليق الكوثري على دفع شبه التشبيه لابن الجوزي ص٣٢). أساس التقديس (١٠٨).

(٤) أخرجه مسلم برقم (٢٥٦٩).

فالله سبحانه وتعالى أضاف المرض لنفسه تشريفاً لعبده لا غير وهو منزه عن المرض، فلا يجوز أن نعتقد أن الصحابة رضي الله عنهم حملوا اللفظ على ظاهره، ووصفوا الله تعالى بالمرض على الحقيقة، وإلا نكون قد اتهمنا الصحابة بالكفر، فلذا وجب التأويل والحمل على المعنى المجازي.

ومعنى وجدتني عنده أي وجدت ثوابي وكرامتي، ويدلّ عليه قوله تعالى في تمام الحديث: «لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، لو أسقيته لوجدت ذلك عندي» أي: ثوابه. وهذا ما صرح به الإمام النووي في «شرح مسلم»[1]

وبذلك يتبين للناظر أن التأويل المبني على قواعد العربية الصحيحة والفطرة السليمة التي تليق بجلال الله تعالى وكماله وصفاته هو المنهج الذي كانت عليه السلف والخلف فهماً وبياناً، وهذا مما يتعين على المسلمين اتباعه لأنه الحق الساطع الذي لا مرية فيه لأنه قائم على الحجة والدليل والبرهان.

ومما يتعين فيه التأويل ما أخرجه أبو داود[2] وابن خزيمة في «التوحيد»[3] واللالكائي في «شرح السنة»[4] عن أبي هريرة رضي الله عنه قرأ رسول الله ﷺ: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها . . .﴾ إلى قوله: ﴿سميعاً بصيرا﴾[النساء: ٥٨] فقال أبو هريرة: رأيت رسول الله ﷺ يضع إبهامه على أذنه والتي تليها على عينيه.

---

(١) شرح مسلم للنووي (١٦/١٢٦).

(٢) سنن أبي داود رقم (٤٧٢٨).

(٣) التوحيد ص(٤٢-٤٣).

(٤) شرح السنة رقم (٦٨٨)، (٣/٤٥٤) والحديث إسناده حسن.

فقد قال عبدالله بن يزيد أبو عبدالرحمن المقرئ الحافظ الثقة الإمام، عقب روايته للحديث كما في سنن أبي داود يعني: إن الله سميع بصير أي إن لله سمعاً وبصراً، اهـ

فتبين من هذا التأويل أن المراد من إشارة النبي ﷺ بإبهامه والتي تليها إلى أذنه وعينيه إثبات السمع والبصر الصفتان المعنويتان لله تعالى لا أنه يمثل سمع الله وبصره بسمعه هو وبصره، حاشا رسول الله ﷺ أن يشبه نفسه بالباري وهو إمام العارفين بالله عز وجل.

إلا أن من في عقله غائلة التجسيم يعتمد على مثل هذه الرواية في إثبات الجارحة لله تعالى، وهي وإن صحت إلا أنها تتعارض ظاهراً مع قوله تعالى المحكم القطعي ﴿ليس كمثله شيء﴾ وقد أثبتنا آنفاً أن ما جاء به الكتاب والسنة في مثل ذلك فظاهره غير مراد، ولو سلمنا جدلاً بحمله على ظاهره كما يزعم المجسمة فإنهم محجوجون بما لا يستطيعون دفعه أن لله عيناً وأذناً كعين رسول الله ﷺ وأذُنه، لأن مفهوم الظاهر لا يتجزأ، ولأنهم أيضاً يثبتون الجارحة ثم يتناقضون فيقولون: هي لائقة بجلاله، وهكذا يقع المجسمة فيما فروا منه فلم يصيروا إلى الظاهر كما ادّعوا مطلقاً حيث خلطوا بين القواعد والمفاهيم ولم يطردوا في التأويل المعنوي كما سار أهل الحق على منوال واحد فصرفوا الظاهر إلى المعاني، ولم يجزموا به تفويضاً مع أن المعنى أليق بجلال الله تعالى وأمكن، فلله در الإمام أبي عبدالرحمن المقرئ حيث صرف الظاهر المتبادر في الأذهان إلى المعاني مع تفويضها وهو الحق الذي لا مرية فيه حيث أن ما عناه النبي ﷺ بالإشارة وهو أن الذوات معبرة عن المعاني وهذه أمور قد طفح بها الكتاب والسنة.

المبحث الرابع

في بيان التأويل وحقيقته عند المتكلمين

قال الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي: «كل خبر مما يشير إلى إثبات صفة للباري تعالى يشعر ظاهره بمستحيل في العقل، نُظر: فإن تطرق إليه التأويل قُبلَ وأوّل وإن لم يتدرج فيه احتمال تبيّن على القطع كذبُ الناقلِ فإن رسولَ الله ﷺ كان مسدد أرباب الألباب، ومرشدهم فلا يظن به أن يأتيَ بما يستحيل في العقل»[1]

ويذكر ابن رشد أنه إذا خالف ظاهر الشرع البرهان ـ الدليل العقلي ـ طلب تأويل ظاهر الشرع ومعنى التأويل عنده: إخراج دلالة اللفظ إلى ما يحتمله من المعاني ويقول: «ونحن نقطع قطعاً أن كل من أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه قضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن»[2]

وقال الفخر الرازي: «جميع فرق الإسلام مقرّون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار»، ومَثَّل لذلك بالنصوص التي فيها ذكر الوجه والعين والجنب والأيدي والساق، ثم قال: «فلو أخذنا بالظاهر، يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد وعليه أيد كثيرة، وله ساق واحدة ولا نرى في الدنيا شخصاً أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة ولا أعتقد أن عاقلاً يرضى أن يصف ربه بهذه الصفة» ثم ذكر أن الإمام أحمد استعمل التأويل في ردّه على المعتزلة في

---

(١) كذا في المنخول من تعليقات الأصول (٢٨٦).

(٢) فصل المقال (٣٣).

وقوله تعالى ﴿إنما نطعمكم لوجه الله﴾[1] . معناه لأجل الله وقِسْ على ذلك النحو وهو تفصيل بالغ لمن انتبه له»[2]

فتحصل من كلام ابن دقيق العيد أن حكم المتشابهات على ثلاثة أقسام :

(١) قسم يتوقف في تأويله وذلك إذا كان بعيداً عن مقتضى لسان العرب ويجب فيه التصديق مع التفويض والتنزيه كقوله ﷺ «ما منكم من أحد إلا وسيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان . . . »[3]

والذي ينبغي أن يقال فيه وفي أمثاله أمروها كما جاءت بلا تكييف ولا تمثيل ونؤمن أن الله منزه عن المواجهة الحسية والحدود والإنحصار .

(٢) قسم يجب تأويله : وذلك إذا كان معناه ظاهراً مفهوماً من تخاطب العرب وتعين معناه المجازي وذلك كقوله تعالى ﴿يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله﴾[4] وكقوله ﷺ فيما يرويه عن ربه تعالى : «ابن آدم مرضت فلم تعدني . . . »[5]

فإنه من وصف الله بالمرض على الحقيقة كفر اتفاقاً لذا يجب تأويله .

(٣) قسم استوى فيه التأويل والتفويض وذلك كقوله تعالى : ﴿إن الله يحب المحسنين﴾[6] فجاز أن تقول : هي محبة إلهية من غير تشبيه ،

---

(١) سورة الإنسان آية رقم (٩)

(٢) فتح الباري (١٣ / ٣٨٣) .

(٣) أخرجه البخاري برقم (٦٥٣٩)و (٧٤٤٣)و (٧٥١٢) ، ومسلم (١٠١٦ مكرراً ٦٧) .

(٤) سورة الزمر آية رقم (٥٦) .

(٥) رواه مسلم في صحيحه برقم (٢٥٦٩) .

(٦) سورة المائدة آية رقم (١٣) .

وجاز أن تقول عند دفع التشبيه: المراد بالمحبة الإكرام والتقريب بكثرة الثواب في الآخرة والنصرة والإعانة في الدنيا ويفوض المعنى الحقيقي على الجزم إلى الله تعالى.

وممن أوّل المحبة الإلهية بالتقريب الإمام سفيان بن عيينة، فقد أخرج ابن أبي حاتم في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿فإن الله لا يحب الكافرين﴾[1] قال: «لا يُقرب»[2]

* * *

(١) سورة آل عمران آية رقم (٣٢).

(٢) التفسير لابن أبي حاتم (٢/٢٠٧)، إسناده حسن.

المبحث الخامس

في بيان أن مذهب الخلف هو عين مذهب السلف في التأويل.

اعلم أنه لا فرق بين مذهب السلف والخلف في التأويل، فكلاهما يرى التفويض أصلاً لا بد من الجري عليه، ولا يخرجون عنه إلا إذا رأوا ذلك ضرورة لإزالة شبهة التشبيه أو التجسيم في حق الله تعالى من ذهن السامع، إلا أن الخلف خاضوا أكثر من السلف وذلك لكثرة الضرورة في العصور المتأخرة وزيادة الجهل، وبهذا التقرير يتبين لك خطأ بعض متأخري الأشاعرة حيث قالوا: «إن مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أحكم وأعلم» وهذه عبارة أقحمت في عقائد أهل السنة والجماعة، إذ ليس هناك مذهبان إنما هو مذهب واحد أسلم وأعلم وأحكم اتفق على وجوب التأويل عند الضرورة، إلا أن زيادة الضرورة في عصور الخلف ضيقت دائرة التفويض ووسعت دائرة التأويل، فلا يكون بذلك خلاف بين السلف والخلف إنما هو خلاف صوري والحقيقة هي أن الخلف لم يبتدعوا منهجاً وأن السلف لم يحجروا واسعاً بخلاف ابن تيمية - وهو من الخلف - فإنه قد ابتدع منهجاً جديداً لم يقل به خلف ولا سلف، وهو أن التأويل لا بد منه في الآيات المتشابهة وهي - أي الأخبار الإضافية - يعلم تأويلها من وجه دون وجه، ثم يحملها على ظاهرها الذي يوهم التجسيم ويجعل لها كيفية حقيقية.

وأما ماورد في كتب عثمان بن سعيد الدارمي أثناء ردّه على الجهمية والمعطلة من روايات عن السلف كابن المبارك، وأحمد بن حنبل أنهم كانوا يثبتون لله تعالى علواً حسياً وفوقية ذاتية أو ما شابه ذلك من التجسيم

الصريح فهو مردود من حيث الصناعة الحديثية لأن عثمان راوي هذه الآثار وإن كان ثقة في النقل فإنه مبتدع مغال في تجسيمه، وفي الاصطلاح إذا روى الثقة المبتدع حديثاً ينصر بدعته يُردّ ولا يقبل، وهو الذي حققه الحافظ ابن حجر كما في «النخبة»[1]

خلاصة مذهب السلف والخلف في التأويل:

(١) ثبت أن الأخبار الإضافية الموهمة هي من المتشابه الذي استأثر الله بعلم معناه الحقيقي.

(٢) ثبت أن التأويل ليس بواجب إلا عند ضرورة دفع شبه التشبيه.

(٣) ثبت أن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أوّلوا تأويلاً يليق بجلال الله تعالى حيث نزّهوا الله عز وجل فلم يحملوا اللفظ على ظاهره، ولم يجزموا بالمعنى المراد، وكان ذلك منهم قليلاً.

(٤) ثبت أن مذهب الخلف هو عين مذهب السلف في التفويض والتأويل.

(٥) ثبت أن السلف والخلف اتفقوا على تنزيه الله تعالى عن الكيف وأن المعنى الظاهر غير مراد.

(٦) ثبت أن التعبير عن الحقيقة المعنوية بكناية حسية، إنما هو لتجسيد المعاني في أذهان السامعين لتكون أقرب للفهم، وأجلى في البيان.

(٧) ثبت أن التعبير عن الحقيقة المعنوية بكناية حسية من أساليب العرب المهمة في البلاغة والفصاحة ويتمثل ذلك في أن هذا الأسلوب أبلغ

---

(١) النخبة (١٠٠-١٠١)

في بيان دوام استمرارية الحقيقة المعنوية وأنها أولى من التعبير بالحقيقة الظاهرة، فمثلاً لو قلت: «رجل كريم»، «ورجل مبسوطة يده» كانت الجملة الثانية أبلغ في وصف الرجل، لأنه في الأولى ربما حصل منه الكرم مرة أو مرتين، أما في الثاني فقد أصبح الكرم سجية دائمة معروفة فيه، فقيل: «يده مبسوطة» كما يظهر ذلك في أمثال العرب: «لا تنطفئ نار داره» أي أنه مضياف كثير الضيوف على الدوام، فنسبت له الصفة بشيء محسوس، وهكذا فإضافة الجوارح لله تعالى هي من المجاز الكنائي الذي يلزم منه ردّ الألفاظ إلى لوازمها المعنوية ليكون أبلغ في وصف الله تعالى في الكمالات اللامتناهية كما تجد ذلك مبسوطاً في كتاب «الإجهاز على منكري المجاز».

الفصل الرابع

في بيان تناقض ابن تيمية في المحكم والمتشابه

والرد عليه

المبحث الأول

«في بيان مذهب ابن تيمية»

يتمثل مذهب ابن تيمية في خمسة أمور:

الأمر الأول: يرى ابن تيمية أن الآيات والأحاديث التي ورد فيها إضافة ألفاظ الجوارح لله تعالى ليست من المتشابه وأنه لم ينقل عن أحد من السلف أنه جعلها كذلك وله رسالة في المحكم والمتشابه أسماها «الإكليل في المتشابه والتأويل» فصّل فيها مذهبه هذا، وقد ذكر في فتاويه شيئاً من ذلك فقال: «وأما إدخال أسماء الله وصفاته أو بعض ذلك في المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله أو اعتقادُ أن ذلك هو المتشابه الذي استأثر الله بعلم تأويله كما يقول كل واحد من القولين طوائف من أصحابنا وغيرهم فإنهم وإن أصابوا في كثير مما يقولون ونجوا من بدع وقع فيها غيرهم فالكلام على هذا من وجهين:

* الوجه الأول: من قال: إن هذا من المتشابه وأنه لا يفهم معناه فنقول: «أما الدليل على بطلان ذلك فإني ما أعلم عن أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة لا أحمد بن حنبل ولا غيره أنه جعل ذلك من المتشابه الداخل في هذه الآية، ونفى أن يعلم أحد معناه . . .»[1] إلى آخر ما قال.

وهذا الفهم في غاية الخطورة فينبغي أن نصغي إلى حقيقة معناه لأنه بنى عليه أموراً لا تليق بالله تعالى حيث سيظهر لك ذلك جلياً عند الرد عليه.

---

(١) الفتاوى (١٣/ ٢٩٤-٢٩٥).

الأمر الثاني: يدعي ابن تيمية أن السلف لا خلاف بينهم بأن المتشابه مما يعلم تأويله، فقال في الفتاوى «إن جميع ما في القرآن من آيات الصفات فليس عن الصحابة اختلاف في تأويلها»[(١)]

وقال أيضاً: «فهذا اتفاق من الأئمة على أنهم يعلمون معنى هذا التشابه»[(٢)]

وقال أيضاً: «والمقصود هنا: أنه لا يجوز أن يكون الله أنزل كلاماً لا معنى له ولا يجوز أن يكون الرسول ﷺ وجميع الأمة لا يعلمون معناه، كما يقول ذلك من يقول من المتأخرين، وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ، سواء كان مع هذا تأويل القرآن لا يعلمه الراسخون، أو كان للتأويل معنيان: يعلمون أحدهما، ولا يعلمون الآخر، وإذا دار الأمر بين القول بأن الرسول كان لا يعلم معنى المتشابه من القرآن وبين أن يقال: الراسخون في العلم يعلمون كان هذا الإثبات خيراً من ذلك النفي، فإن معنى الدلائل الكثيرة من الكتاب والسنة وأقوال السلف على أن جميع القرآن مما يمكن علمه وفهمه وتدبره، وهذا مما يجب القطع به، وليس معناه قاطعاً على أن الراسخين في العلم لا يعلمون تفسير المتشابه، فإن السلف قد قال كثير منهم أنهم يعلمون تأويله، منهم مجاهد - مع جلالة قدره - والربيع بن أنس، ومحمد بن جعفر بن الزبير، ونقلوا ذلك عن ابن عباس، وأنه قال: أنا من الراسخين الذي يعلمون تأويله»[(٣)]

---

(١) الفتاوى (٦/ ٣٩٤)

(٢) الفتاوى (١٣/ ٢٩٥).

(٣) الفتاوى (١٧/ ٣٩٠).

الأمر الثالث : يذهب ابن تيمية إلى أن التأويل عند الصحابة إنما هو حمل اللفظ على ظاهره، ومعناه الحقيقي، وهذا اعتقاد منه للكيف[1] في حق الله تعالى حيث يشبه الله بخلقه من حيث الجوارح، ثم ينزه الله تعالى أن تكون جوارحه كجوارحنا للفرق بين الخالق والمخلوق، وهذا هو عين قول المجسمة، فإنهم يقولون : لما وصف الله تعالى نفسه بالجوارح، وجب علينا أن نصفه بها، ولما كان الله يخاطبنا بما نفهم دلّ ذلك على أن جوارحه كجوارحنا من حيث الحقيقة، فإذا قلنا لهم : إن الله ليس كمثله شيء، قالوا : صحيح، كما أن وجه الحمار ليس كوجه الإنسان للفرق بينهما في الذات كان من باب أولى ألا تشبه وجه الله بوجه المخلوقين من هذه الحيثية لأنه سبحانه وتعالى كامل وهم ناقصون.

وهذا هو المراد من كلام ابن تيمية في فتاويه حيث قال : «وبيان هذا أن صفاتنا منها ما هي أعيان وأجسام، وهي أبعاض لنا كالوجه واليد ومنها ما هو معان وأعراض وهي قائمة بنا كالسمع والبصر، والكلام والعلم والقدرة، ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حيّ عليم قدير، لم يقل المسلمون : إن ظاهر هذا غير مراد لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد لأن مفهوم ذلك في

---

(١) الفتاوى (١٣/ ٢٨٨-٢٨٩)، قال : والكيفية استأثر الله بعلمها، وقال في الفتاوى (٣/ ٥٨) : «فبين - أي مالك - أن الاستواء معلوم وأن كيفية ذلك مجهولة، ومثل هذا يوجد كثيراً في كلام السلف، والأئمة ينفون علم العباد بكيفية صفات الله وأنه لا يعلم كيف الله إلا الله». فهذا إثبات منه للكيف لصفات الله تعالى، ولكن لا يعلمها، مع أنه قد نقل كثيراً في الفتاوى أن السلف قد نفوا الكيف عن الله تعالى.

حقه كمفهومه في حقنا بل صفة الموصوف تناسبه، فإذا كانت نفسه المقدسة ليست من ذوات المخلوقين فصفاته كذاته، ليست كصفات المخلوقين»[(١)] اهـ.

الأمر الرابع: يعتبر ابن تيمية أن الجوارح صفات، كما تقدم في الأمر الثالث حيث جعل اليد صفة على الحقيقة، فبناء على ذلك لا مانع عنده أن نصف الله تعالى بالجوارح.

وأبشع ما وجد لابن تيمية من وصف الله تعالى بما لا يليق به قوله: «فإن مثل هذا اللفظ إذا ذكره الله تعالى في كتابه دلّ على أن المراد أنه سبحانه يفعل ذلك بجنوده وأعوانه من الملائكة»[(٢)]

الأمر الخامس: ابن تيمية ينكر مذهب التفويض والتنزيه ويسميه مذهب أهل التجهيل والجهل.

وبذلك يكون قد رمى الصحابة رضي الله عنهم بالبدعة والضلالة بطريق غير مباشر

فقد قال في الفتاوى: «فإن الخارجين عن طريقة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان لهم في كلام الرسول ثلاث طرق: طريقة التخييل، وطريقة التأويل، وطريقة التجهيل ثم شرح طريقة التأويل والتخييل، ولما وصل إلى طريقة التجهيل قال: «وأما الصنف الثالث الذين يقولون: إنهم أتباع السلف... والذين ينتحلون مذهب السلف، يقولون: إنهم لم يكونوا يعرفون معاني

(١) الفتاوى (٣/ ٤٧).
(٢) الفتاوى (٥/ ٥٠٧).

النصوص . . . وهذا القول من أبطل الأقوال، ومما يعتمدون عليه من ذلك ما فهموه من قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ ويظنون أن التأويل هو المعنى الذي يسمونه هم تأويلاً وهو مخالف للظاهر»[1]

وإبطال مذهب التفويض عنه وعن أتباعه مشهور، ومنهم من صنف في الرد على مذهب أهل التفويض.

وقال في الفتاوى عند وصف أهل التفويض وهم الذين يلتزمون السكوت كما ذكر هو ذلك: «وصار الأولون ـ أي أهل التفويض ـ أقرب إلى السكوت والسلامة بنوع من الجهل»[2]

ويتبين لنا من كلامه هذا أنه يعتبر أن مذهب التفويض مذهب باطل، وهو يعلم علم اليقين أن التفويض ثابت بالتواتر القطعي لأن السلف رضي الله عنهم كان سكوتهم عن الآيات المتشابهة والأحاديث الموهمة أكثر من كلامهم فيها بل قلّ أن تجد لأحدهم خوضاً في هذه المسائل إلا عند الضرورة.

ومما يزداد به العجب أن ابن تيمية نقل في فتاويه في عدة مواضع عن السلف رضي الله عنهم أنهم كانوا يقولون: «أمِرّوها كما جاءت ولا تزيدوا عليها» فكيف بعد ذلك استطاع أن يهدم كلَّ ما دعا إليه وكتبه ببنانه؟!

(١) الفتاوى (٤/ ٦٦-٦٨) باختصار.

(٢) الفتاوى (١٣/ ٢٨٧).

المبحث الثاني

«في الدليل على بطلان مذهب ابن تيمية»

أما بالنسبة للأمر الأول حيث قال: إن الأخبار الإضافية ليست من المتشابه ليبني على ذلك ما جوزه لنفسه من أن المتشابه مما يجب أن يفسر ويعلم معناه، ويكون بذلك قد فتح للأمة باباً قد ضيقه الشارع والسلف والخلف، فقد كفانا من الرد عليه بالرد على نفسه حيث جعل ذلك من المتشابه في معرض رده لما قال: «فتأويل هؤلاء المتأخرين عند الأئمة تحريف باطل، وكذلك نص أحمد في كتاب «الرد على الزنادقة والجهمية» أنهم تمسكوا بمتشابه القرآن، وتكلم أحمد على ذلك المتشابه وبين معناه وتفسيره لما يخالف تأويل الجهمية، جرى في ذلك على سنن الأئمة قبله، فهذا اتفاق من الأئمة على أنهم يعلمون هذا المتشابه، وأنه لا يسكت عن بيانه وتفسيره بل يبين ويفسر باتفاق الأئمة من غير تحريف له عن مواضعه أو إلحاد في أسماء الله وآياته»[1]

ومما يستدل به على أن السلف وجمهور الأمة اعتبروا الأخبار الإضافية من المتشابه:

١ـ أن السلف رحمهم الله تعالى عندما ميزوا بين المحكم والمتشابه كان تمييزهم ليس قاطعاً، ولم يتكلم في هذه التفرقة منهم إلا نفر قليل جداً. وبالإضافة لذلك فهم أرادوا ضرب الأمثلة فقط للمحكم وللمتشابه ليس إلا. فهم لم يحصروا المحكم في تعريف معين، وأيضا لم يحصروا المتشابه في حد معين.

---

(١) الفتاوى (١٣/ ٢٩٥).

على أنه قد ورد عن عامر الشعبي وسفيان الثوري رحمهما الله تعالى وغيرهما ما يفيد أن الأخبار الإضافية من المتشابهات فقد نقل ابن عطية في تفسيره عنهم أنهم قالوا: «المحكمات من آي القرآن ما عرف العلماء تأويله، وفهموا معناه وتفسيره، والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه دون خلقه»[1] اهـ.

وهذا الكلام ظاهر لكل بصير في أن آيات الأخبار الإضافية تدخل عندهم في المتشابه.

٢ـ إنّ تصرفات السلف في الأخبار الإضافية تدل دلالة قوية لا لبس فيها على أنهم اعتبروها من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله تعالى.

فقد تواتر عنهم أنهم قالوا في هذه الآيات المتشابهة: أمرّوها كما جاءت بلا كيف، وقالوا: لا كيف ولا معنى «أي المعنى الظاهر»، وقالوا: تفسيرها تلاوتها فكانوا يحدثون بها ولا يفسرونها، وقالوا: هذه الأحاديث نرويها ونؤمن بها ولا نفسرها وهذه الكلمات تواترت عن السلف في الصفات فعَامَلَهَا السلف معاملة المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله عز وجل، فلو أنها كانت من المحكم لفسروها آية آية، قال ابن عيينه: «كل شيء وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره لا كيف ولا مثل».[2] وهذه هي طريقة الراسخين في العلم:

﴿وَمَا يَعْلَم تَأْوِيْلَهُ إلا اللَّه وَالرَّاسِخُوْنَ فِيْ العِلْمِ يَقُوْلُوْنَ آمَنَّا به كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يذكر إلاَ أُولواْ الأَلْبَاب﴾[3]، فلم نجدْهم يفسرون شيئاً من ذلك إلا قليلاً عند الضرورة.

---

(١) المحرر الوجيز لابن عطية (٣/١٧).

(٢) أخرجه اللالكائي في السنة (٣/٤٧٨).

(٣) سورة آل عمران آية رقم (٧).

فمن العجب بل وكل العجب أن يزعم ابن تيمية أن الأخبار الإضافية ليست من المتشابهات فأين صاحب هذا القول من طريقة السلف التي تدل دلالة لا لبس فيها على أن هذه الآيات من المتشابهات.

وعجبت أيضا لمن يأتي بمذهب يراه ويسميه مذهب السلف ثم هو يخالف السلف، فلو كانت الأخبار الإضافية من المحكمات لسارع السلف الصالح إلى تفسيرها لكنهم قالوا: «أمروها بلا كيف، وتفسيرها تلاوتها»، وما أوّلوا منها إلا القليل.

أما عن الأمر الثاني: وهو ادعاؤه بأن الصحابة أجمعوا على تأويل المتشابه وأن الأئمة اتفقوا على ذلك فهذا كلام باطل لا أصل له حيث إنه خلاف المنقول المتواتر عنهم، فإني أتحدى ابن تيمية وأتباعه أن يجدوا تأويلاً لكل آية من المحكم فضلاً عن المتشابه. سيما أنه قد ثبت عنهم أنهم صرحوا بعدم الخوض في المتشابهات أصلاً فكيف بعد ذلك يفسرونها آية آية!

فقد أخرج الإمام أبو عثمان الصابوني في «عقيدة السلف»، والهروي في «ذم الكلام» عن إمام الأئمة مالك بن أنس أنه قال: «أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته لا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون»[(١)] اهـ.

وقال سفيان بن عيينة: «كل ما وصف الله تعالى من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته، والسكوت عنه»[(٢)] اهـ.

وعن أحمد قال: «أحاديث الصفات تمر كما جاءت»[(٣)]

---

(١) عقيدة السلف (٢٤٤)، ذم الكلام (٥ / ٧٠)، وهو أثر صحيح.

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي (٢ / ٣٠٧).

(٣) الحجة للأصفهاني (١ / ٤٣٦).

ويعني الإمام أحمد بذلك الأحاديث التي ظاهرها يوهم التشبيه وفي حقيقة أمرها تدل على الصفات.

وقال الأصبهاني: «وقال أئمة أصحاب الحديث في أخبار الصفات: أمروها كما جاءت»[(١)]

وأخرج الدارقطني في كتاب «الصفات»[(٢)]، ونقله عنه الأصبهاني في «الحجة»[(٣)] بإسناده عن يحيى بن معين قال: «شهدتُ زكريا بن عدي سأل وكيعاً عن أحاديث الصفات، فقال: أدركنا إسماعيل بن أبي خالد وسفيان ومسعراً يحدثون هذه الأحاديث، ولا يفسرون شيئاً». اهـ

وبذلك يتبين لك أنه قد غاب عن ابن تيمية أن السلف لم يفسروا الأخبار الإضافية وقالوا لا كيف ولا معنى «أي المعنى الظاهر» فهو تفويض بلا ريب ولا يفهم عاقل من ذلك إلا التفويض، فإذا آمنت وقلت (لا كيف ولا تفسير ولا معنى والله أعلم بالمراد) فما خالفت السلف في شيء. ولكن المخالف هو الذي يلزم الناس بتفسير الأخبار الإضافية ويخرجها من المتشابه ويجعلها في المحكم الذي يعرفه الناس فيُفسر ويعرف لديهم.

وهذا ترك من ابن تيمية لمذهب السلف بالكليّة وادعاء عليهم بمذهب غير مذهبهم ودخول في مضايق وعثرة وشنائع أمور استبشعها العلماء واستبعدوها، وقد رأينا لهذا المخالف ومن شايعه ألفاظاً شنيعة لم ترد في الكتاب والسنة ولم ينطق بها أحد من السلف فأثبتوا الجسمية صراحة وأثبتوا الجهة والحد والتحيز والحركة والصوت والانتقال والكيف وغيرَ ذلك من التجسيم الصريح.

---

(١) المرجع السابق (١/٤٣٦)

(٢) الصفات للدارقطني ص(٦٩).

(٣) الحجة للأصبهاني (١/٤٣٧).

وما ذلك إلا لمفارقتهم لأقوال أئمة الدين الذين وقفوا على المتشابه وأحالوا علمه إلى الله عز وجل .

تنبيـــــه!

ومن باب النصيحة أنصح كل مسلم يريد أن ينجو بنفسه ويبتعد عن المهالك والظلمات وينجو من أوحال التشبيه أن يتمسك بمذهب السلف الصالح كما قالوا: «أمروها كما جاءت بلا كيف».

وأحب في هذا المقام ان أنقل كلمة غالية لإمام من أئمة التفسير والحديث هو الحافظ إسماعيل بن كثير إذ يقول عند قوله تعالى ﴿ثم استوى على العرش﴾[1] في سورة الأعراف ما نصه: «فللناس في هذا المقام مقالات كثيرة جداً ليس هذا موضع بسطها وإنما نسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح مالك والأوزاعي والثوريِّ والليث بن سعد والشافعيِّ وأحمدَ وإسحاقَ بن راهويه وغيرهم من أئمة المسلمينَ قديماً وحديثاً وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل والظاهرُ المتبادرُ إلى أذهان المشبهين مَنفيٌّ عن الله، فإن الله لا يشبهه شيء من خلقه، ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾»[2]

أما الأمر الثالث: وهو الذي ادعى فيه ابن تيمية: «أن لله يداً على الحقيقة وأن الأخبار الموهمة للتجسيم كلها تحمل على الحقيقة وعلى ظاهرها»[3]، فهذا تكييف بلا ريب، وتجسيم ظاهر، وبدعة منكرة لم يأت بها إلا

---

(١) سورة الأعراف آية رقم (٥٦).

(٢) تفسير ابن كثير (٢/ ٢١١).

(٣) الفتاوى (٦/ ٣٥٦-٣٥٧)

المجسمة ولم يقل بها أحد من أهل السنة قاطبة، ومن هنا يتبين لك تناقض ابن تيمية لأنه يعلم علم اليقين - كما نقل ذلك في كتبه - أن السلف نفوا الكيف عن الله تعالى، وانظر الفرق بينه وبين السلف، فهذا أبو حنيفة وهو من السلف والتابعين رحمه الله تعالى سئل عن النزول فقال: «ينزل بلا كيف. وقال حمّاد بن زيد: نزوله: إقباله. وقال بعضهم: ينزل نزولاً يليق بالربوبية[1] بلا كيف من غير أن يكون نزوله مثل نزول الخلق بالتخلي والتملي لأنه جلّ جلاله منزه عن أن تكون صفاته مثل صفات الخلق كما أنه منزه أن تكون ذاته مثل ذوات الخلق..»[2]

وهذا إمام المسلمين سفيان بن عيينة سئل عن الأخبار الإضافية فقال: هي كما جاءت نُقرّ بها ونحدث بها بلا كيف كما تقدم معك وقد رواه اللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد»: «كل شيء وصف به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره لا كيف ولا مثل»[3]

وتتجلى خطورة مذهب ابن تيمية أكثر حيث جعل لفظ اليد المضافة إلى الله تعالى مفهومة كمفهومها في حق البشر عند الناس وكأنه يرى أن يد الله تعالى هي كيد المخلوقين من حيث الصورة مختلفة عنها من حيث الجمال والكمال، وهذا عين قول المجسمة، وهو الذي يفهم من كلامه الصريح، فلا ينبغي لذوي الألباب أن يقلدوه في قوله هذا، فسبحانه عز وجل عما يصفون.

---

(١) والمراد من كلام أبي حنيفة أنه ينزل سبحانه وتعالى برحمته وكرمه وهو الذي يليق بالربوبية، وليس هذا بتحريف لكلامه لأن نفي الكيف عن الله تعالى لذاته لا يتم إلا إذا أوّل هذا النزول بمعنى اشتقاقي يليق بعظمته وكبريائه الذي هو في حق الباري على معنى كلام أبي حنيفة انصباب رحمته وفضله عند تجليه.

(٢) البيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٣٨٠).

(٣) شرح أصول الاعتقاد رقم (٣/ ٤٧٨).

ثم إن ابن تيمية متناقض كعادته فإنه رد على نفسه في هذه المسألة ونفى الكيف عن الله تعالى مطلقاً، كما في الواسطية حيث قال: «ومن الإيمان بالله الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه وما وصفه به رسوله محمدﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل»[1]

أما عن الأمر الرابع: وهو اعتقاده أن الجوراح صفات فنتركه يرد على نفسه أولاً، حيث أنكر في موضع في الفتاوى أن يكون قوله تعالى ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾[2] من آيات الصفات.

فقال: «فأحضر بعض أكابرهم كتاب «الأسماء والصفات» للبيهقي رحمه الله تعالى فقال: هذا فيه تأويل الوجه عن السلف، فقلت: لعلك تعني قوله تعالى: ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ فقال: نعم. قد قال مجاهد والشافعي: «يعني قبلة الله».

فقلت: نعم: هذا صحيح عن مجاهد والشافعي، وهذا حق، وليست هذه الآية من آيات الصفات.

ومن عدّها في الصفات فقد غلط، كما فعل طائفة، فإن سياق الكلام يدل على المراد حيث قال: ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ والمشرق والمغرب الجهات.

والوجه هو الجهة، يقال أي وجه تريده؟ أي: أي جهة؟ وأنا أريد هذا الوجه أي هذه الجهة، كما قال تعالى: ﴿ولكل وجهة هو موليها﴾[3]

(١) الواسطية لابن تيمية بشرح محمد خليل هراس ص (٢٠-٢١).
(٢) سورة البقرة آية رقم (١١٥)
(٣) سورة البقرة (١٤٨).

ولهذا قال: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ أي تستقبلوا وتتوجهوا، والله أعلم، وصلى الله على سيدنا محمد»[1]

فالحاصل من هذا أنه يتبين لك أن ابن تيمية عشوائي في فهمه ولا يمشي على قاعدة مستقيمة بل يتبع ما يبدو له إذا استطاع بذلك أن ينصر مذهبه، وإلا لما وقع في هذا التناقض الفاضح - نسأل الله تعالى العافية -

وبعد هذا الإيضاح يحق لنا أن نقول: إن السلف الصالح كانوا يعتقدون أن الأخبار الإضافية من المتشابه وليست من المحكم ولذا كانوا يمرونها كما جاءت مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد وتبين لنا من ذلك مخالفة ابن تيمية لمذهب السلف بل كان رأيه ضرباً من الهوى وإعمالاً للرأي بغير دليل، ثم إن ابن تيمية بعد إنكاره لمذهب التفويض - الذي هو مذهب السلف - يتجرأ على التأويل من غير بابه، فهو يرى عدم إرجاع الأخبار الإضافية إلى لوازمها المعنوية، بدعوى أن الجوارح صفات، وهذا لم يأت به لسان العرب، بل الذي عليه لسان العرب إرجاع ألفاظ المباني إلى لوازمها من المعاني عند تعذر الحقيقة كما بينت ذلك مفصلاً في كتاب الإجهاز على منكري المجاز، فاليد ترجع إلى القدرة والعين ترجع إلى البصر، والوجه يرجع الى الذات، وهذا ما جاء به لسان العرب واشتهر، قال الإمام الفخر الرازي في ذلك: «**إنه لو ورد في القرآن شيء لاسبيل لنا إلى العلم به، لكانت تلك المخاطبة تجري مجرى مخاطبة العربية بالزنجية، وهو غير جائز**»، وقال: «المقصود من الكلام الإفهام، ولو لم يكن مفهوماً لكان عبثاً».[2]، مع تقديمه رحمه الله مذهب السلف في التفويض وقال رحمه الله في «أساس التقديس»: «إن المصير إلى التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل»[3] وأما ما ورد

---

(١) الفتاوى (٣/١٩٣-١٩٤).

(٢) أساس التقديس ص(٢٢٧).

(٣) المرجع السابق ص(١٠٩).

عن السلف أن هذه الأخبار صفات فمرادهم أن لوازم الألفاظ المعنوية يراد بها صفة ، فاليد مثلاً يراد بها صفة القدرة وهكذا .

إذاً فأهل التأويل من السلف والخلف فسروها بمعنى تحتمله لغة العرب وذلك بردها إلى الصفات المعنوية المحكمة ، والأمر الذي خلط فيه ابن تيمية أنه اعتبر أخبار الممايزة عين صفات المشاركة وذلك عند قوله في الفتاوى : «ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حيّ عليم قدير لم يقل المسلمون : إن ظاهر هذا غير مراد لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيده لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا بل صفة الموصوف تناسبه»[1] اهـ.

ووجه تخليطه أن صفات المعاني كالعلم والإرادة والقدرة يمكن للمخلوق أن يشارك الخالق في التسمية بها دونما في نفس الأمر[2] بخلاف الجوارح لأن صفات المعاني لا تقتضي التجسيم كما هو معلوم ضرورة بخلاف اليد والعين إن حملناها على الحقيقة ، أما الصفات المعنوية لو حملت على الحقيقة في حق الله تعالى لا يتصور منها الجسمية المحالة على الله سبحانه كما أنه لم يؤثر عن العرب أنهم جعلوا الجوامد صفات كاليد والعين إذ إن ذلك مما يستحيل عقلاً لأن الصفات تكون في المعاني ، فجعل الأخبار الإضافية من الصفات تخليط آخر حيث رأى في نفي الجوارح عن الله تعالى نفي ما أثبت الله سبحانه لنفسه كما رأى أن التوقف في ذلك إنما هو تعطيل وهذا يشعر منه أنه يقيس الخالق بالمخلوق حيث يقول في «التأسيس في رد

---

(١) الفتاوى (٣ / ٤٧) .

(٢) أي أن صفات الله صفات كمال غير محدودة وصفات المخلوق صفات قاصرة محدودة . والقصور لا في الصفة الإلهية بل في المجلى (أي في المخلوق)

أساس التقديس» : «فمن المعلوم أن الكتاب والسنة والإجماع لم ينطق بأن الأجسام كلها محدثة وأن الله ليس بجسم، ولا قال ذلك إمام من أئمة المسلمين فليس في تركنا لهذا القول خروج عن الفطرة ولا عن الشريعة».

وقال في موضع آخر منه: «قلتم ليس هو بجسم ولا جوهر ولا متحيز ولا في جهة ولا يشار إليه بحس ولا يتميز منه شيء من شيء وعبرتم عن ذلك بأنه ليس بمنقسم ولا مركب وأنه لا حد له ولا غاية، تريدون بذلك أنه يمتنع عليه أن يكون له حد وقدر أو يكون له قدر لايتناهى . . فكيف ساغ لكم هذا النفي بلا كتاب ولاسنة»[1] اهـ.

وهذا نص صريح صحيح في تبني ابن تيمية لمذهب المجسمة فليعلم أننا لم نظلمه حيث وصفنا مذهبه ونسبناه إلى التجسيم.

وقد أداه هذا التخليط إلى أن قرّر أنه إذا كان الله ليس داخل العالم ولا خارجه فقد نفينا الخالق.[2] وهذه فرية عظيمة فإن الإمام الجلاّل الحنبلي[3] رد ذلك بقوله: «إن الدخول والخروج ليست من صفات الخالق ونفيها عنه لا ينفي وجوده سبحانه ومثل لذلك بجدار نفي عنه صفة السمع واللاسمع، هل نفت وجود الجدار؟ لم تنف وجوده لأن السمع واللاسمع ليستا من صفات الجدار»[4]

---

(١) التأسيس في رد أساس التقديس المحفوظ بظاهرية دمشق في ضمن المجلد الأول رقم (٢٥) في الكواكب الدراري.

(٢) انظر الفتاوى (٣/٣٧-٤٠).

(٣) هو نصر الله بن أحمد بن محمد بن عمر الجلال، أبو الفتح التستري البغدادي فقيه حنبلي أديب، ولي تدريس الحديث بالمستنصرية والمجاهدية، وكان قد دخل دمشق فراراً من تيمورلنك، وكانت له مؤلفات منها: مختصر النقود والردود، توفي سنة (٨١٢هـ). الضوء اللامع (١٠/١٩٨)، وهدية العارفين: (٢/٤٩٣)، الأعلام للزركلي (٨/٢٩-٣٠).

(٤) براءة الأشعريين (٨٢).

وقال الشيخ أبو حفص الفاسي في حواشي الكبرى: «لا شك أن المعتقد أن الله تعالى سبحانه ليس في جهة وقد أوضح الأئمة تقريره في الكتب الكلامية بما لا مزيد عنه، فهو سبحانه ليس داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه، ومن توهم أن في هذا رفعاً للنقيضين وهو محال، باطل، إذ لا تناقض بين داخل وخارج، وإنما التناقض بين داخل ولا داخل وليس الخارج مساوياً للداخل وإنما هو أخص منه، فلا يلزم من نفيه نفيه لأن نفي الأخص أعم من نفي الأعم، والأعم لا يستلزم الأخص، فإن قيل بم ينفرد هذا الأعم الذي هو لا داخل عن الأخص الذي هو خارج. قلنا: ينفرد في موجود لا يقبل الدخول ولا الخروج ولا الاتصال ولا الانفصال، وهذا يحمله العقل ولكن يقصر عنه الوهم، وقصور الوهم منشأ الشبهة ومثار دعوى الاستحالة.

وهذا هو الجواب التحقيقي، ولا نريد الإطالة فيه، لأننا نعلم أن عقول الذين نخاطبهم تقصر عن إدراك هذه المعاني. وقصدنا هنا هو إلزامهم بفساد مذهبهم.

* ثم هؤلاء الذين يقولون: «**إن القول بأن الله لا داخل ولاخارج العالم هو رفع للنقيضين ورفع النقيضين لا يجوز!!**»

نسألهم: قبل أن يخلق الله العالم، هل كان خارج العالم أو داخله؟ إن قالوا: داخل العالم، فيقال لهم: فالعالم غير موجود بعد، وإن قالوا خارج العالم فكذلك العالم غير موجود فكيف يكون خارجه أو داخله. فقولهم هذا تهافت.

ونلزمهم أن يقولوا: الله في هذه الحالة لا خارج العالم ولاداخله، وإن أنكروا هذا أقروا على أنفسهم بالجهل.

فإن أقروا بهذا فقد وافقونا فيما أنكروه علينا، من أن الله لا داخل العالم ولا خارجه، وهذا القول ليس متناقضاً لأنه صحيح هنا.

فإن قالوا: هذا الكلام صحيح قبل أن يخلق الله العالم، ولكن بعد خلقه، فإما أن يكون خارجه أو داخله.

فنقول لهم: إذاً أنتم تقولون: إن الله يتصوره العقل داخل العالم، ويتصوره خارجه، ولكن يحكم أنه ليس داخله بل خارجه، وهذا يلزمكم لأنكم حكمتم عليه بعدم كونه داخلاً، وكونه خارج العالم، والحكم يسبقه التصور كما هو معلوم، إذاً أنتم تتصورون جواز كونه داخل العالم، وهذا تجسيم.

ثم هذا يلزمكم عنه أيضاً أن تقولوا: إن الله تغير وطرأ عليه وصف وهذا القول باطل، أما بيان اللزوم فلأنكم تقولون: قبل أن يخلق العالم لم يكن لله خارج، وبعد أن خلق العالم فصار له خارج، وهذا القول إما أن يكون صفة نقص أو كمال، فإن قلتم بالأول كفرتم، وبالتالي لزمكم القول بأن الله كان ناقصاً لصفة كمال ثم اكتسبها، وهذا كفر أيضاً. وإن قلتم إنه لم يتغير قبل وبعد خلق العالم فكيف تقولون: إنه صار في جهة من العالم والعالم في جهة منه بعد أن خلقه، هذا تناقض، لا سيما وأنكم تزعمون أن الجهة وصف كمال لا نقص.

ويقال لهم: كيف عرفتم أن الدخول والخروج من الأضداد بالنسبة لله تعالى وأنتم لم تعرفوا حقيقة الله تعالى؟! فعجباً منكم تدعون الأمر وتنفون، أو تقولون بما ينافيه»[1]. اهـ من حسن المحاجة.

---

(١) حسن المحاجة (١٦-١٨)

أما عن الأمر الخامس: وهو رميه لأهل التفويض بالبدعة والضلالة فهو من أبشع أخطائه وذلك لأن المفوضة هم أصحاب النبي ﷺ كما قدمنا ذلك مفصلاً عنهم في مطلب التفويض ويكون بذلك قد رمى الصحابة بأسوء الألقاب فهي نتيجة حتمية متوقعة من ابن تيمية حيث إنه يرى التأويل واجباً لا محيد عنه في كل آية.

وهكذا مذهب كل متناقض لا يجعل لعقله قواعد سليمة يبنى عليها أفكاره. وإلى الله المشتكى.

شبهة والرد عليها:

تلك الشبهة التي جعلت ابن تيمية يطلق على من خالفه أنه معطل للصفات، وبذلك أصبحت جميع الأمة خلفاً وسلفاً جاهلة بالله. وهذا كلام باطل لأنه منذ القرون الفاضلة وعند التنزيل كان للآيات المتشابهة تأويل، فبمفهومة الذي رد به التأويل واستعاض عنه بتجسيم ألبسه ثوب التفويض، يكون قد خلط بين الحق والحقيقة والسبب والمسبب والمعاني والظواهر، وبين المعنى والمبنى. قال العارف بالله ابن عجيبة رحمه الله: «الأكوان ظاهرها حسٌ وباطنها معنى، فمن وقف مع الحس كان جاهلاً، ومن نفذ إلى المعنى كان عارفاً»[(١)]

وقد دخلت على ابن تيمية الشبهة من باب التنزيه، ولكن زلت به القدم من حيث لم يشعر، والشبهة التي دخلت عليه أنه حينما نظر في الآيات المتشابهة ورأى أن جمهرة العلماء تأوَّلوها بردها إلى صفات المعاني وأن المعاني يشترك فيها المخلوق مع الخالق في الاتصاف بها دونما في نفس

---

(١) شرح الحكم العطائية لابن عجيبة (١/١٣١).

الأمر رأى من باب أولى أن يطلق ذلك على النعوت[1]. «الأخبار الإضافية» أعني لفظ اليد والوجه والعين وهو خطأ واضح. فإن صفات المعاني غيبية لا تعلم إلا آثارها فهي في الغيب أمكن، والذات العلية بالغيب أليق، فما لا يليق بجلاله لا يطلق على ذاته، والجلال معنى فكل ذات تكتسب ظهورها من المعاني، وذات الحق غيبية محضة لا تتعلق بالأمثلة والمقاييس، وقد ثبت عن ابن تيمية قوله في جميع كتبه إن كل كمال يوصف به المخلوق فبالخالق أولى. فهذا إن قصد به مطلق الكمال البشري فمردود بدليل أن القدرة على الجماع والإنجاب في حق الرجل كمال، وهو في حقه تعالى محال ونقص منزّه عنه. لكن الكمال المعنوي كالقدرة والإرادة فيجب فيها قياس الأولى وكذلك التنزيه.

خلاصة مذهب ابن تيمية في المتشابه والرد عليه

مذهبه:

١) يرى أن الأخبار الإضافية الموهمة للتشبيه ليست هي من المتشابه.

٢) يعتقد أن علماء السلف أجمعوا على أن الآيات والأخبار الموهمة للتشبيه هي من المحكم الذي يعلم معناه قطعاً.

٣) ابن تيمية يوجب التأويل في المتشابه، ويراه من باب التفسير، ويقرر أن الصحابة لا اختلاف بينهم في تأويل المتشابه.

٤) ابن تيمية يفهم التأويل على غير معناه، ويعتقد أنه إثبات اللفظ على ظاهره، وحمله على معناه الحقيقي المعلوم ضرورة لدينا،

---

(١) قال ثعلب: «النعت ما كان خاصاً بمحل من الجسد كالأعرج مثلاً، والصفة للعموم، كالعظيم والكريم، فالله تعالى يوصف ولا ينعت». انظر «مختصر تصحيح المفاهيم العقدية» للمؤلف ص(١٤-١٧).

ويرى بذلك أن إضافة اليد والعين لله تعالى كمفهومنا في حقنا نحن البشر.

٥) يرى ابن تيمية أن الجوارح يمكن أن تسمى صفات في حق الله تعالى.

٦) ابن تيمية يثبت لله تعالى كيفاً استأثر الله بعلمه يعلم لدينا في الآخرة.

٧) يعتقد ابن تيمية أن مذهب السلف ـ أي مذهب التفويض ـ هو مذهب أهل الجهل والتجهيل.

خلاصة الرد على مذهبه:

١) لقد ردَّ ابن تيمية على نفسه في موضع آخر حيث جعل الأخبار الإضافية من المتشابه.

* لقد ثبت لدى الجميع أنه تواتر عن السلف اعتبارهم الآيات والأخبار الموهمة للتشبيه من المتشابه.

٢) لقد تواتر عن السلف أنهم سئلوا عن بعض المتشابه فقالوا: أمروها كما جاءت والله أعلم بمرادها، فكيف يقول ابن تيمية بعد ذلك: إن الأخبار الإضافية من المحكمات، حيث يعلم معناها قطعاً.

٣) لو كان تأويل المتشابه واجباً لفسَّره وأوَّله رسول الله ﷺ وأصحابه آية آية، وهذا من المستحيل الذي يعجز ابن تيمية أن يأتي به لأنه من المعلوم بداهة وضرورة أن رسول الله ﷺ وأصحابه ما فسَّروا من المتشابه إلا القليل القليل الذي لا يذكر مع عدم الجزم بمعناه القطعي ليكونوا بذلك مفوضين في أثناء تأويلهم. أما ابن تيمية فيعتقد أن ذلك يعلم يقيناً.

٤) ومما يؤكد أن تأويل المتشابه الذي ثبت عن السلف هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المجازي خلافاً لابن تيمية وما ثبت عن ابن عباس وغيره من السلف كما تقدم في باب التأويل أنهم أوّلوا الساق بالشدة، والمجيء بمجيء الثواب إلى غير ذلك.

٥) والدليل على بطلان قول ابن تيمية أن ألفاظ الجوارح المضافة إلى الله تعالى صفات على الحقيقة عدم صحة ذلك في لغة العرب، حيث تقدم معك من كتب اللغة أن العرب لا تصف بالجوامد والجوارح وإنما يصفون بالمعاني المشتقة، وأنهم كانوا يردُّون ألفاظ المباني إلى لوازمها من المعاني عند تعذر الحقيقة في الوصف.

* وقد أنكر ابن تيمية في موضع من كتابه «الفتاوى» كما تقدم أن يكون الوجه المذكور في الآية(١١٥) من سورة البقرة صفة من صفات الله تعالى.

٦) أما الكيف الذي أثبته ابن تيمية لله تعالى فندع مالكاً إمام أئمة المسلمين يرد عليه بقوله المتقدم ذكره: «والكيف غير معقول» أي مستحيل عقلاً ولا يمكن تصور الكيف في حق الله تعالى لأن الله تعالى منزه عن الكيفية التي هي من سمات الجسمية والحدوث.

* وقد رد على نفسه في «الواسطية» أنه نفى الكيف عن الله تعالى مطلقاً، وتقدم ذلك عنه بلفظه.

٧) أما إنكاره لمذهب التفويض فيكفي الرد عليه بالرد على نفسه حيث نقل في كتبه بالاستفاضة عن السلف أنهم يفوضون، ثم يسميه بعد ذلك مذهب أهل الجهل والتجهيل.

المبحث الثالث

«في بيان فساد مذهب ابن القيم في المتشابه وأخبار الصفات»

وقد تابع ابن القيم الجوزية شيخه في هذا التجسيم البشع لله تعالى فهما يتصوران شخصاً لو تصوره العاقل لكانت أبشع صورة تُخيلت فهو بجنب واحد أو أكثر، وأعين كثيرة، وأيد، وأصابع، وقدم وهذا الفهم لا يليق بأمثالهما، ولكن من لم يجعل الله لهُ نوراً فما له من نور، ويظهر لك ذلك جلياً في قول ابن القيم حين قال من غير حياء في كتابه «الصواعق المرسلة» في معرض رده على مذهب أهل السنة والجماعة (الماتريدية والأشعرية): «السابع: أن يقال: هب أن القرآن دلّ ظاهره على إثبات جنب هو صفة فمن أين يدل ظاهره أو باطنه على أنه جنب واحد وشق واحد ـ ومعلوم أن إطلاق مثل هذا لا يدل على أنه شق واحد ـ كما قال النبي ﷺ لعمران بن حصين: «صلّ قائماً فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب»[1] وهذا لا يدل على أنه ليس لعمران بن حصين إلا جنب واحد، فإن قيل: المراد على جنب من جنبيك، قلنا: فقد علم أن ذكر الجنب مفرداً لا ينفي أن يكون معه غيره ولا يدل ظاهر اللفظ على ذلك بوجه.

ونظير هذا اللفظ القدم إذا ذكر مفرداً لم يدل على أنه ليس لمن نسب إليه إلا قدمٌ واحدٌ كما في الحديث الصحيح «حتى يضع عليها رب العزة قدمه»[2]، وفي الحديث «أنا العاقب الذي يحشر الناس على قدمي»[3]»[4]

---

(١) رواه البخاري في صحيحه برقم (١١١٧).

(٢) رواه البخاري في صحيحه (٤٨٥٠).

(٣) رواه البخاري برقم (٣٥٣٢و ٤٨٩٦) بلفظ: «وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب»، ورواه مسلم برقم (٢٣٥٤) بلفظ البخاري.

(٤) الصواعق المرسلة (١/ ٢٥٠-٢٥١).

ولم يقف ابن القيم عند هذا الحدّ بل بلغت به الجرأة أن جعل المجسمة أقرب إلى الحق من أهل السنة والجماعة الذين يصفون الله تعالى بكل كمال وينزهونه عن كل نقصان، فقال في موضع آخر من كتابه: «فلو فرضنا في الأمة من يقول: له سمع كسمع المخلوق، وبصر كبصره، لكان أدنى إلى الحق ممن يقول لا سمع له ولابصر. ولو فرضنا في الأمة من يقول: إنه متحيز على عرشه تحيط به الحدود والجهات لكان أقرب إلى الصواب من قول من يقول: ليس فوق العرش إله يعبد ولا ربّ يصلى له ويسجد، ولا ترفع إليه الأيدي، ولا ينزل من عنده شيء ولا يصعد إليه شيء ولا هو فوق خلقه، ولا محايثهم ولا مباينهم»[1]. اهـ

وفي هذا تلبيس ظاهر لأنه يتقوّل على أهل السنة مالم يقولوه. فإنهم يعتقدون بإله واحد كامل يعبد يصلون له ويسجدون له آناء الليل وآناء النهار، ويرفعون إليه أيديهم تعبداً خاشعين بكرة وعشياً، وينزهون الله سبحانه وتعالى عن الجهات والحدود لأنه غني عنها.

وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على جرأة ابن القيم وشيخه الحراني اللذين لا يتورعان في تشبيه الخالق بالمخلوق من حيث إثبات الصورة وكونها أعظم في حق الله تعالى ثم يرجآن معرفة كيفيتها إلى يوم القيامة، وهو مما يصطدم مع الآيات المحكمة في نفي التشبيه، ومخالفٌ لقوله تعالى ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾ [النحل: ٧٤] مما يكشف عن عوار وركاكة في فهم المجسمة عندما يقيسون الخالق بالمخلوق ليس فقط من حيث الإجمال وليس من حيث صفات المشاركة بل من حيث التبعيض والتفصيل كما في نعوت

---

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٢٦٤).

الممـــايزة مع أنه لم يرد في الكتـاب ولا في السنة قـولهم «لله جنب يليق بجلاله، ويد تليق بجلاله» كما سيأتي، أضف إلى أن ابن تيمية وابن القيم يتناقضان في أحكامهما في كل موطن فهما يتبعان الهوى في مسألة الطلاق فيعتبران أن لفظ الطلاق الثلاث دفعة واحدة طلقة فقط، أي أنهم يعتبرون اللفظ الواحد بالأعداد واحداً بينما يقول ابن تيمية بأن من رمى الجمرات بسبع حصيات دفعة واحدة فالكل يجزئ عن التجزئة فهذا يدل أن الجمع عندهم في آن واحد كالتجزئة، وهذا تخليط في القواعد كما هو حالهم في حديث «الجنب»، وهذا المعتمد وهذا المفهوم لم تعرفه العرب ولا العجم إنما هو ضرب من الوهم والخيال.

* * *

المبحث الرابع

في الرد على ابن تيمية في قوله: «لله يد تليق بجلاله...»

لبَّس ابن تيمية على العامة حين قال: «ما دام قد ثبت عن السلف أنهم قالوا في صفات المعاني: سمع يليق بجلاله، فلا ينازع أن يقال له: يد تليق بجلاله وعين تليق بجلاله» وغير ذلك، علماً بأن ابن تيمية لم يحالفه التوفيق حيث لم يثبت عن السلف أنهم قالوا في أخبار الممايزة ذلك المعنى بل توقفوا في الخوض فيها مع الإيمان بها والاعتقاد أن ظاهرها غير مراد. وأوّلوا في موطن آخر بما تقتضيه لغة العرب من إرجاع الأخبار الإضافية إلى الصفات المعنوية بما تساعد به لغة العرب كما ذكرنا فلجأ ابن تيمية إلى اعتبار الأخبار الإضافية من المحكم ليدخلها في الصفات الذاتية ويثبت لله سبحانه وتعالى صفات حسية يتشارك معه فيها الخلق كما يتشاركون معه في صفات المعاني تجوزاً وهذا محال، كما قال الإمام الفخر الرازي رحمه الله: «ما به المشاركة غير ما به الممايزة»[1]، فإذاً قول ابن تيمية: لله يد تليق بجلاله وغير ذلك خلط، أما عن اتهامه مذهب الأشاعرة بأنه تعطيل وأن الأشاعرة حينما أثبتوا الصفات العشرين نفوا عن الله بقية صفاته التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية فهذا تلبيس واتهام باطل لأن الأشاعرة أثبتوا ما أثبت الله سبحانه لنفسه ونفوا عنه مايستحيل عليه إن كان بطريق التفويض أو بطريق التأويل حيث أقاموا قواعدهم على أصول ثابتة راسخة فأثبتوا الصفات

---

(١) التفسير (٥/٢١٣)، والمراد بصفات المشاركة هي الصفات التي يتشارك في الاتصاف بها الخلق والحق سبحانه كالعلم والحلم، في الاسم دون الحقيقة، وصفات الممايزة هي صفات النقص التي اختُصَّ المخلوق بها عن الخالق كالجهل والعور والشلل فإن هذه صفات تنزه الله عز وجل عنها وقد خلّط من جعلهما واحداً، فلذا قال الرازي: ما به المشاركة غير ما به الممايزة.

المحكمة ذات المعاني اللائقة بذات الله تعالى لأنها أصل لبقية النعوت.

وحلّ الأشاعرة هذه المشكلة رحمهم الله - أعني الأخبار الإضافية - كاليد والوجه وغيرها والتي تعني في لغة العرب الجوارح وذلك بإرجاعها إلى لوازمها وهي السمع والبصر وغيرها من صفات المعاني التي تتشارك مع صفات الباري لفظاً وتختلف بما في نفس الأمر، ولأنها لا تقتضي التجسيم والتشبيه فيكونون بذلك قد أثبتوا جميع ما ورد في القرآن وصحيح السنة إما نصاً أو تأويلاً. ولأن صفات المخلوق صفات قصور وصفات الخالق صفات كمال والسبب الذي فرق فيه أهل السنة والجماعة (الأشاعرة والماتريدية) بين صفات المشاركة وأخبار الممايزة، راجع الى أن صفات المشاركة ألفاظ لمعان عامة، أما الممايزة فهي ألفاظ لأشياء خاصة، وقد ثبت بالنقل والعقل أنّ الحق سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء فجاز أن يوصف بصفات المشاركة لأنها لفظ عام ومنع أن ينعت بالتمايز لأنه شيء خاص تميز به الحادث، ولذا أطلقوا على علم الخالق علمٌ لائق به سبحانه وتعالى منزه عن النقص: كما عبروا عن صفة السمع بأنها صفة لا ئقة به سبحانه وتعالى، غير حادثة ولا مخلوقة ولا متناهية، وسمع المخلوق حادث ومحدود ولم يجوزوا في الموهم حساً أن يقال: يد تليق بجلالة لأن اليد شيء محسوس والله ليس كمثله شيء فامتنع القول فيه وبقي على أمرين: التوقف أو التأويل كما تقدم.

ثم إن جملة (تليق بجلاله) لم ترد عن أحد من السلف إلا على الصفات المعنوية دون الأخبار الإضافية الموهمة للتشبيه.

وإذا روي شيء من ذلك عن بعضهم فهو إما مردود من حيث الصناعة

الحديثية أو مؤول على كونهم لاحظوا المعنى الاشتقاقي الدال على الصفة المعنوية من ذلك الخبر الإضافي، كما أنه من لاحظ المعنى الاشتقاقي في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ جاز له أن يقول: استواء يليق بجلاله، ومن لاحظ المعنى الذاتي الحقيقي التشبيهي لا يجوز له أن يقول: استواء يليق بجلاله، كما يعتقد ذلك الحشوية والمشبهة، لأنه تناقض ظاهر وصريح وتضارب بين التنزيه وعدمه.

وفي لسان العرب: جلّ الشيء: أي عَظُمَ، وأجلّه: عظّمَه، وأجلَلْتُه: عظّمتُه، وعلى ذلك فالجلالة في لغة العرب تعني العظمة، وقال أيضاً: لا يُقال الجلال إلا لله[1]

فلما كان الجلال لا يطلق إلا على الله وصفاته لا يجوز أن نقول: لله يد تليق بجلاله، لأن اليد ليست بصفة، وإنما هي مظهر حسي استعير جراباً للصفة ودالاً عليها، والله تعالى منزه عن أن يتصف بالمحسوسات، فنسبة الجلال واليد لله تعالى في وقت واحد من العبث والتناقض، حيث جمع بين النقص والكمال في ذات الإله، وهو محال عقلاً ونقلاً ولأن الجوارح تُوصَف ولا يُوصَفُ بها.

وحينما تطلق اليد يراد بها الجارحة أو القدرة، وحينما تطلق القدم يراد بها أيضاً الجارحة أو القدرة، وحينما تطلق العين يراد بها الجارحة أو قدرة الإبصار، وحينما تطلق الأذن يراد بها الجارحة أو قدرة السمع. والقدرة أصل، إذ لو لا القدرة لما تحركت اليد والقدم وكذلك بقية الصفات المعنوية، فما كان أصلاً أولى بأن يوصف به الباري سبحانه وتعالى وما كان جراباً

---

(١) انظر لسان العرب (١١/ ١١٦)، مادة «جلل».

لذلك الأصل لا يصح بحال من أن يوصف به قيّوم السموات والأرض، فيد البشر جراب لمثال أثر القدرة، تجلّى الحق على ذلك المثال بقدرته فكانت يداً قادرة. ولو تعطلت تلك اليد عن الحركة كأن كانت شلاء لقيل بأنها يد غير قادرة، إذاً فإرجاع الأشاعرة تلك الأخبار «اليد والقدم والعين والأذن والوجه» إلى لوازمها أي أصولها هو الحق المبين الموافق لكلام الله العظيم وهو السميع البصير، وما عداه باطل وضرب من الهوى. فلا يصح بحال من الأحوال أن يقال: لله يد تليق بجلاله أو عين أو رجل يليقان بجلاله للاعتبارات الآتية:

- لا تساعد على ذلك اللغة.
- لم يرد ذلك في النص القرآني.
- لم يرد ذلك في السنة النبوية.
- لم يرد ذلك عن السلف إلا في الصفات المعنوية حيث المعنويات أصل في الأشياء كما أن الروح أصلٌ في البدن، إذ إن البدن لا قيمة له بدون الروح فأي قدرة لليد بدون روح؟ ولذلك شاع بين الناس حينما توصف اليد أو القدم توصف بصفتها أي يد قادرة أو يد مشلولة.

فإذاً لا يصح بحال أن يطلق على من ليس كمثله شيء عبارة «يد تليق بجلاله»، وقدم تليق بجلاله ونحو ذلك، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

إلا إذا لوحظ المعنى الاشتقاقي الوصفي عند ذكر الأخبار الإضافية، فمثلاً قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ فإن لوحظ المعنى الوصفي وهو النصرة الإلهية التي تكون بقدرة الله تعالى وفهم هذا المعنى من لفظ اليد جاز ذلك. أما إذا لوحظ المعنى الجمادي كما يفعل ابن تيمية ومن تبعه فلا يجوز.

الباب الثاني

«في الأخبار الإِضافية وبيان وجوه تأويلها
عند السلف والخلف»

تمهيـــد:

وردت في الكتاب والسنة أخبار يوهم ظاهرها النقص والتجسيم في حق الله تعالى وقد وقع بعض ممن لا عمق لهم في فهم لغة العرب في شبهة التشبيه حيث جعلوا تلك الإضافات اللفظية صفات ذاتية لله تعالى وتحمل عندهم على المعنى الظاهر وجوباً، خلافاً لما عليه السلف والخلف كما تقدم.

قال أبو سليمان الخطابي: «ومن الواجب في هذا الباب أن نعلم أن مثل هذه الألفاظ التي تستشنعها النفوس إنما خرجت على سعة مجال كلام العرب، ومصارف لغاتها، وأن مذهب كثير من الصحابة وأكثر الرواة من أهل النقد، الاجتهاد في أداء المعنى، دون مراعاة أعيان الألفاظ، وكلٌّ منهم يرويه على حسب معرفته، ومقدار فهمه، وعادة البيان من لغته، وعلى أهل العلم أن يلزموا أحسن الظن بهم، وأن يحسنوا التأني لمعرفة معاني ما رووه، وأن ينزلوا كل شيء منه منزلة مثله، فيما تقتضيه أحكام الدين ومعانيها، على أنك لا تجد بحمد الله ومنّه شيئاً صحت به الرواية عن رسول الله ﷺ إلا وله تأويل يحتمله وجه الكلام، ومعنىً لا يستحيل في عقل أو معرفة»[1] اهـ.

ولما علم من المحكم في الدين ضرورةً أن الله تعالى ليس كمثله شيء وأنه منزه عن كل نقص وعيب قام الأئمة الأعلام من السلف والخلف بتأويل هذه الأخبار تأويلاً يليق بجلال الله تعالى، ويتفق مع صفاته المحكمة فحملوها على وجه الكمال توفيقاً بين الأخبار ويتمثل هذا التوفيق في جعلها تؤول إلى الصفات المحكمة الأصول باعتبار أنها من لوازمها المعنوية، ولم يروها صفات إلا بالنظر إلى مدلولاتها. وعليه يحمل قول السلف: «أمروا آيات الصفات من غير تكييف ولا تمثيل» ومرادهم أن هذه الأخبار الإضافية تؤول إلى الصفات وهذا تأويل إجمالي منهم لأنهم يعلمون أن الجوارح وسمات الحدوث لا تكون صفات للباري تعالى.

(١) الأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ٧٠-٧١).

وقال الإمام أبوبكر ابن العربي: «والأحاديث الصحيحة في هذا الباب على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: ما ورد من الألفاظ كمال محض ليس للآفات والنقائص فيه حظ، فهذا يجب اعتقاده.

الثانية: ما ورد وهو نقص محض، فهذا ليس لله فيه نصيب، فلا يضاف إليه إلا وهو محجوب عنها في المعنى ضرورة، كقوله: «عبدي مرضت فلم تعدني» وما أشبهه.

الثالثة: ما يكون كمالاً ولكنه يوهم تشبيهاً، فأما الذي ورد كمالاً محضاً كالوحدانية، والعلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر، والإحاطة والتقدير والتدبير، وعدم المثل والنظير، فلا كلام فيه ولا توقف، وأما الذي ورد في الآفات المحضة والنقائص، كقوله: ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً﴾[1] وقوله: «جعت فلم تطعمني، وعطشت..» فقد علم المحفوظون والملفوظون والعالم والجاهل أن ذلك كناية، وأنه واسطة عمن تتعلق به هذه النقائص، ولكنه أضافها إلى نفسه الكريمة المقدسة تكريماً لولية وتشريفاً، واستلطافاً للقلوب وتليناً، وهذا أيها العاقلون تنبيهاً لكم على ماورد من الألفاظ المحتملة، فإنه ذكر الألفاظ الكاملة المعاني السالمة فوجبت له، وذكر الألفاظ الناقصة والمعاني الدنيئة فتنزه عنها قطعاً، فإذا جعلت الألفاظ المحتملة التي تكون للكمال بوجه، وللنقصان بوجه، وجب على كل مؤمن حصيف أن يجعله كناية عن المعاني التي تجوز عليه، وينفي عنه مالا يجوز عليه»[2]

---

(١) سورة الحديد آية رقم (١١).

(٢) العواصم من القواصم ص(٢٢٨)، وفيه كلام نفيس عن الأخبار الإضافية فراجعه وهو من ص(٢٠٨) إلى (٢٣٠).

ويقول ابن خلدون في مقدمته: «وردت في القرآن آيٌ أُخر توهم التشبيه، مرة في الذات وأخرى في الصفات، فأما السلف: فغلّبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالاتها، وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله، فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل، وهذا معنى قول الكثير منهم: «اقرؤوها كما جاءت»، أي: آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها، لجواز أن تكون ابتلاء، فيجب الوقف والإذعان له، وشذّ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات، وتوغلوا في التشبيه، ففريق شبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه، عملاً بظواهر وردت بذلك فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة آي التنزيه المطلق... وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات، كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وأمثال ذلك، وآل قولهم إلى التجسيم»[1]

وإنما أعرضنا عن تسميتها صفات خشية أن يسيء فهم المعنى من لا علم له من العامة، كما وقع فيه الحشوية، وارتأينا أن نسميها «الأخبار الإضافية» اقتداء بعبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي حيث قال: «وقد غلط المصنفون في سبعة أوجه أولها: أنهم سمّوا الأخبار أخبار صفات، وإنما هي إضافات وليس كل مضاف صفة»[2] وإلى ذلك ذهب الإمام الفخر الرازي[3]، والإمام الحصني في كتابه المسمّى «دفع شُبَه من شبَّه وتمرد»[4] ومما يؤيد ذلك أن هذه الأخبار قد وردت فيها إضافة ألفاظ

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص(٣٦٧) الفصل الخاص بعلم الكلام.

(٢) دفع شبه التشبيه (١٠٤).

(٣) إشارة في كتابه أساس التقديس ص(١٠٥) فما بعدها.

(٤) دفع شبه من شبه وتمرد ص(٩-١٠).

الجوارح لله تعالى وقد تنزه سبحانه عن ذلك . فقال سبحانه ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين﴾[(١)]

وأيضاً حينما جاء اليهود إلى النبي ﷺ وقالوا : «صف لنا ربك الذي تعبد ، فأنزل الله تعالى ﴿قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾ فقال ﷺ : هذه صفة ربي»[(٢)] . فنحن نرى أن الرسول ﷺ لم يخبرهم أنه في جهة السماء أو جالس على العرش أو ذو عين أو رجل أو جنب كما يدّعي المدعون في هذا العصر في فهم النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ، وإنما وصفه بالصفات المعنوية لأن الوصف لا يكون إلا بالمعاني ، ولمّا تقرر عنده ﷺ أن اليهود مجسمة حيث يصفون الخالق بالجوارح ختم قوله بالتنزيه حيث تلا قوله تعالى : ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ فكان هذا درساً لليهود والمجسمة في معنى الصفة إلى يوم القيامة .

وكذلك سيدنا موسى عليه السلام حينما سأله فرعون كما في قوله تعالى ﴿وما رب العالمين قال رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين﴾ [الشعراء : ٢٣-٢٤] . فجاء الوصف بالمعاني المشتقة لا بالجوارح .

وعند ابن خزيمة في رواية مرفوعاً «أنه ليس شيء يولد إلا يموت ، ولا شيء يموت إلا يورث ، والله لا يموت ولا يورَث ، ولم يكن له شبه ولا عدل وليس كمثله شيء»[(٣)]

---

(١) سورة الصافات آية رقم (١٨٠-١٨٢) .

(٢) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (١ / ٩٢) و (٢ / ٣٨-٣٩) ، والحاكم في المستدرك (٢ / ٥٤٠) وأحمد في المسند (٥ / ١٣٣-١٣٤) والترمذي (٣٣٦٤) وابن خزيمة في التوحيد ص(٤١-٤٢) وغيرهم وهو حديث حسن .

(٣) انظر التخريج السابق .

وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال: لا تقولوا ﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به﴾ [البقرة: ١٣٧] فإن الله ليس له مثل، ولكن قولوا بالذي آمنتم به[١].

وقال البيهقي في تفسير قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾: «وقال أهل النظر: يقول القائل: مثلي لا يقابل بمثل هذا الكلام: ومثلي لا يعاب عليه، يريد نفسه، قالوا: ويحتمل أن يكون الكاف فيه زيادة كما يقول في الكلام كلمني فلان بلسان مثل السنان، ولهذه الجارية بنان كمثل العندم، ومعناه مثل العندم - العندم دم الأخوين[٢] - وقد قيل: العرب إذا أرادت التأكيد في إثبات التشبيه كررت حرف التشبيه، فقالت: هذا ككهذا[٣] قال الشاعر: وصاليات ككما يؤثفين

يعني هكذا، وكما جمعت بين اسم التشبيه وحرف التشبيه فقالت: هذا كمثل هذا، فلما أراد الله سبحانه أن ينفي التشبيه على آكد ما يكون من النفي جمع في قراءتنا بين حرف التشبيه، واسم التشبيه حتى يكون النفي مؤكداً على المبالغة»[٤].

قلت: وقد حكى لنا القرآن عن سيدنا إبراهيم أنه قال في دعائه: ﴿وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾ وقد ذكر فعلاً من أفعاله وأكد على هذا خاتم النبيين بقوله: وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض... ولم يحدد جهة علماً بأن المقام يقتضي تحديد الجهة.

---

(١) الحديث أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٣٤)، وهو حديث حسن.

(٢) قلت: هو نبات يستعمل من الأعشاب لعدة أغراض ومنافع.

(٣) وقع في المطبوع كهكذا، وهو خطأ، والصواب ما أثبتناه كما في مخطوطة الحرم المكي، وهو ما يفهم من سياق الكلام.

(٤) الأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ٣٤-٣٥).

المبحث الأول

في الخبر الوارد في قوله تعالى: ﴿ الرحمن على العرش استوى﴾

المطلب الأول: في معنى الاستواء، وأقوال العلماء فيه

إن كلمة «استوى» لها معان كثيرة في اللغة وقد بين ذلك الإمام أبو الفرج ابن الجوزي في كتاب« نزهة الأعين النواظر»[1] فقال: «الاستواء يقال على ضربين: أحدهما تام، والآخر ناقص، فالتام مثل قولك: استوى الأمر -إذا استقام ويقال: استوى الشيئان إذا اعتدلا. والناقص ما لا يتم إلا بصلته مثل قولك: استوى على السرير، واستوى على الدابة، وأما ما صلته (إلى) فمعناه: القصد، مثل قولك: استوى إلى الشيء؛ وأما ما صلته (مع) فمعناه المساواة، مثل قولك: (استوى الماء مع الخشبة). وذكر بعض المفسرين أن الاستواء في القرآن على ستة أوجه: أحدها: العمد والقصد ومنه قوله تعالى في فصلت: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾[2] والثاني: الاستقرار، ومنه قوله تعالى في المؤمنين: ﴿واستوت على الجودي﴾[3]. والثالث: الركوب، ومنه قوله تعالى: ﴿فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك..﴾[4] وفي الزخرف ﴿ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه﴾[5] والرابع: القوة والشدة، ومنه قوله تعالى في القصص: ﴿ولما بلغ أشده واستوى﴾[6] أي قوي واشتدّ. والخامس: التشابه، ومنه قوله تعالى في

---

(١) نزهة الأعين النواظر لابن الجوزي ص(١٥٢-١٥٤).

(٢) سورة فصلت آية رقم (١١).

(٣) سورة هود آية رقم (٤٤).

(٤) سورة المؤمنون آية رقم (٢٨).

(٥) سورة الزخرف آية رقم (١٣).

(٦) سورة القصص آية رقم (١٤).

الأنعام: ﴿هل يستوي الأعمى والبصير﴾[1]، وفي فاطر: ﴿وما يستوي الأعمى والبصير﴾[2]، وفي حم المؤمن ﴿وما يستوي الأعمى والبصير﴾[3] والسادس: العلو، ومنه قوله تعالى في طه: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾»[4]. اهـ.

ويقول الإمام الفخر الرازي في تفسيره[5] سورة طه: «أما قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرئ (الرحمن) مجروراً صفة لمن خلق، والرفع أحسن لأنه إما أن يكون رفعاً على المدح، والتقدير هو الرحمن وإما أن يكون مبتدأ مشاراً بلامه إلى من خلق فإن قيل الجملة التي هي (على العرش استوى) ما محلها إذا جررت الرحمن أو رفعته على المدح؟ قلنا: إذا جررت فهو خبر مبتدأ محذوف لا غير، وإن رفعت جاز أن يكون كذلك وأن يكون مع (الرحمن) خبران للمبتدأ.

(المسألة الثانية) المشبهة تعلقت بهذه الآية في أن معبودهم جالس على العرش وهذا باطل بالعقل والنقل من وجوه:

أحدها: أنه سبحانه وتعالى كان ولا عرش ولا مكان، ولما خلق الخلق لم يحتج إلى مكان بل كان غنياً عنه فهو بالصفة التي لم يزل عليها إلا أن يزعم زاعم أنه لم يزل مع الله عرش.

---

(١) سورة الأنعام آية رقم (٥٠).

(٢) سورة فاطر آية رقم (١٩).

(٣) سورة غافر آية رقم (٥٨).

(٤) سورة طه آية رقم (٥).

(٥) تفسير الفخر الرازي (٢٢/٥).

وثانيها : أن الجالس على العرش لا بد وأن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل في يسار العرش فيكون في نفسه مؤلفاً مركباً وكل ما كان كذلك احتاج إلى المؤلف والمركب وذلك محال .

وثالثها : أن الجالس على العرش إما أن يكون متمكناً من الانتقال والحركة أو لا يمكنه ذلك فإن كان الأول فقد صار محل الحركة والسكون فيكون محدثاً لا محالة وإن كان الثاني كان كالمربوط بل كان كالزَّمن بل أسوأ حالاً منه فإن الزَّمِن إذا شاء الحركة في رأسه وحدقته أمكنه ذلك وهو غير ممكن على معبودهم .

ورابعها : هو أن معبودهم إما أن يحصل في كل مكان أو في مكان دون مكان فإن حصل في كل مكان لزمهم أن يحصل في مكان النجاسات والقاذورات وذلك لا يقوله عاقل ، وإن حصل في مكان دون مكان افتقر الى مخصص يخصصه بذلك فيكون محتاجاً وهو على الله محال .

وخامسها : أن قوله ﴿ليس كمثله شيء﴾ يتناول نفي المساواة من جميع الوجوه بدليل صحة الاستثناء فإنه يحسن أن يقال ليس كمثله شيء إلا في الجلوس وإلا في المقدار وإلا في اللَّون وصحة الاستثناء تقتضي دخول جميع هذه الأمور تحته ، فلو كان جالساً لحصل من يماثله في الجلوس فحينئذ يبطل معنى الآية .

وسادسها : قوله تعالى ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾[1] فإذا كانوا حاملين للعرش والعرش مكان معبودهم فيلزم أن تكون الملائكة حاملين لخالقهم ومعبودهم وذلك غير معقول لأن الخالق هو الذي يحفظ المخلوق أما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله.

وسابعها : أنه لو جاز أن يكون المستقر في المكان إلهاً فكيف يعلم أن الشمس والقمر ليس بإله لأن طريقنا إلى نفي إلهية الشمس والقمر أنهما موصوفان بالحركة والسكون وما كان كذلك كان محدثاً ولم يكن إلهاً فإذا أبطلتم هذا الطريق انسد عليكم باب القدح في إلهية الشمس والقمر.

وثامنها : أن العالم كرة، فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلينا هي تحت بالنسبة إلى ساكني ذلك الجانب الآخر من الأرض وبالعكس، فلو كان المعبود مختصاً بجهة فتلك الجهة وإن كانت فوقاً لبعض الناس لكنها تحت لبعض آخرين، وباتفاق العقلاء لا يجوز أن يقال المعبود تحت جميع الأشياء.

وتاسعها : أجمعت الامة على أن قوله ﴿قل هو الله أحد﴾ من المحكمات لا من المتشابهات فلو كان مختصاً بالمكان لكان الجانب الذي منه يلي ما على يمينه غير الجانب الذي منه يلي ما على يساره فيكون مركباً منقسماً فلا يكون أحداً في الحقيقة فيبطل قوله ﴿قل هو الله أحد﴾.

وعاشرها : أن الخليل عليه السلام قال (كما في قوله تعالى): ﴿لاأحب الآفلين﴾[الأنعام: ٧٦]. فلو كان المعبود جسماً لكان آفلاً

(١) سورة الحاقة آية رقم (١٧).

أبداً غائباً أبداً فكان يندرج تحت قوله ﴿لا أحب الآفلين﴾ فثبت بهذه الدلائل أن الاستقرار على الله تعالى محال وعند هذا للناس فيه قولان:

الأول: أنَّا لا نشتغل بالتأويل بل نقطع بأن الله تعالى منزه عن المكان والجهة ونترك تأويل الآية، وروى الشيخ الغزالي عن بعض أصحاب الإمام أحمد بن حنبل أنه أوّل ثلاثة من الأخبار: قوله عليه السلام «الحجر الأسود يمين الله التي يصافح بها خلقه»[1] وقوله عليه السلام: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»[2] وقوله عليه السلام: «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن»[3]، واعلم أن هذا القول (الاستقرار الذاتي على العرش) ضعيف لوجهين:

* الوجه الأول: أنه إن قطع بأن الله تعالى منزه عن المكان والجهة فقد قطع بأنه ليس مراد الله تعالى من الاستواء الجلوس وهذا هو التأويل، وإن لم يقطع بتنزيه الله تعالى عن المكان والجهة بل بقي شاكاً فيه فهو جاهل بالله تعالى، اللهم إلا أن يقول: أنا قاطع بأنه ليس مراد الله تعالى ما يشعر به ظاهره بل مراده به شيء آخر ولكني لا أعين ذلك المراد خوفاً من الخطأ فهذا يكون قريباً، وهو أيضاً ضعيف لأنه تعالى لما خاطبنا بلسان العرب وجب أن لا يريد باللفظ إلا موضوعه في لسان

---

(١) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه (٢٧٣٧)، والحاكم في المستدرك (١/٤٥٧)، وفيه عبد الله بن المؤمل مختلف فيه.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٢٦٥٤)، ولفظه: «إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن».

(٣) أخرجه أحمد (٢/٥٤١)، والطبراني في الكبير (٧/٥٢)، والبخاري في التاريخ الكبير (٤/٧٠، ٧١)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/٣٩١)، وهو حديث صحيح.

العرب وإذا كان لا معنى للاستواء في اللغة إلا الاستقرار والاستيلاء وقد تعذر حمله على الاستقرار فوجب حمله على الاستيلاء وإلا لزم تعطيل اللفظ وإنه غير جائز.

والثاني: وهو دلالة قاطعة على أنه لا بد من المصير إلى التأويل وهو أن الدلالة العقلية لما قامت على امتناع الاستقرار ودل ظاهر لفظ الاستواء على معنى الاستقرار، فإما أن نعمل بكل واحد من الدليلين، وإما أن نتركهما معاً وإما أن نرجح النقل على العقل، وإما أن نرجح العقل ونؤول النقل، (والأول) باطل وإلا لزم أن يكون الشيء الواحد منزهاً عن المكان وحاصلاً في المكان وهو محال. (والثاني) أيضاً محال لأنه يلزم رفع النقيضين معاً وهو باطل. (والثالث) باطل لأن العقل أصل النقل فإنه ما لم يثبت بالدلائل العقلية وجود الصانع وعلمه وقدرته وبعثته للرسل لم يثبت النقل فالقدح في العقل يقتضي القدح في العقل والنقل معاً، فلم يبق إلا أن نقطع بصحة العقل ونشتغل بتأويل النقل وهذا برهان قاطع في المقصود إذا ثبت هذا فنقول قال بعض العلماء: المراد من الاستواء الاستيلاء، قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق　　　من غير سيف و دم مهـراق

فإن قيل هذا التأويل غير جائز لوجوه:

* أحدها: أن الاستيلاء معناه حصول الغلبة بعد العجز وذلك في حق الله تعالى محال.

* وثانيها: أنه إنما يقال فلان استولى على كذا إذا كان له منازعٌ ينازعه، وكان المستولى عليه موجوداً قبل ذلك، وهذا في حق الله تعالى محال، لأن العرش إنما حدث بتخليقه وتكوينه.

* وثالثها: الاستيلاء حاصل بالنسبة إلى كل المخلوقات فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدة.

(والجواب) : أنَّا إذا فسرنا الاستيلاء بالاقتدار زالت هذه المطاعن بالكلية، قال صاحب الكشاف لما كان الاستواء على العرش، وهو سرير الملك لا يحصل إلا مع الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا استوى فلان على البلد يريدون ملك، وإن لم يقعد على السرير البتة وإنما عبروا عن حصول الملك بذلك لأنه أصرح وأقوى في الدلالة من أن يقال: فلان ملك. ونحوه قولك: يد فلان مبسوطة، ويد فلان مغلولة، بمعنى أنه جواد وبخيل، لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت حتى أن من لم تبسط يده قط بالنوال أو لم يكن له يد رأساً قيل فيه يده مبسوطة لأنه لا فرق عندهم بينه وبين قوله جواد ومنه قوله تعالى: ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم﴾[1] أي هو بخيل، ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ أي هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط، والتفسير بالنعمة والتمحل بالتسمية من ضيق العطن. وأقول: إنا لو فتحنا هذا الباب لانفتحت تأويلات الباطنية فإنهم أيضا يقولون: المراد من قوله ﴿فاخلع نعليك﴾[2] الاستغراق في خدمة الله تعالى من غير تصور فعل، وقوله ﴿يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم﴾[3] المراد منه تخليص إبراهيم عليه السلام من يد ذلك الظالم من غير أن يكون هناك نار وخطاب البتة.

وكذا القول في كل ما ورد في كتاب الله تعالى، بل القانون أنه يجب حمل كل لفظ ورد في القرآن على حقيقته إلا إذا قامت دلالة عقلية قطعية توجب الانصراف عنه، وليت من لم يعرف شيئاً لم يخض فيه، فهذا تمام الكلام في هذه الآية، ومن أراد الاستقصاء في الآيات

(١) سورة المائدة آية رقم (٦٤).

(٢) سورة طه آية رقم (١٢).

(٣) سورة الأنبياء آية رقم (٦٩).

والأخبار المتشابهات، فعليه بكتاب «تأسيس التقديس»، وبالله التوفيق». انتهى كلام الفخر الرازي[1]

قلت: ويستغل هذه المعاني من يطعن في التأويل مطلقاً بدون تعقل ولكن الصواب كما ذكرنا وأوضحه الرازي رحمه الله تعالى.

شبهة وردها:

قال بعضهم: لو حملتم معنى قوله تعالى: ﴿استوى﴾ على صفاته المعنوية القديمة كما تزعمون، وجعلتموها بمعنى هيمن أو ملك أو اقتدر، لوقعتم فيما أبيتم من نسبة النقص لله تعالى، وذلك أن الله سبحانه وتعالى قد قال في عدة مواضع من القرآن أنه استوى على العرش بعد خلق السموات والأرض، كما في قوله عز وجل: ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش...﴾[2]

وذكر سبحانه في مواضع أخرى أنه خلق العرش قبل خلق السموات والأرض، فإذا فُسر استوى بمعنى ملك أو اقتدر أو هيمن أدى ذلك إلى القول بأن الله تعالى لم يكن مالكاً للعرش أو مقتدراً عليه عندما خلقه وإنما هيمن عليه وملكه واقتدر عليه بعد خلق السموات والأرض وذلك بعد مضي فترة من إيجاده وهذا لا يقول به أحد فدل ذلك على بطلان تأويل قول الله تعالى: ﴿استوى﴾ بمعنى ملك أو اقتدر أو هيمن أو استولى. وأن استوى هو فعل من أفعال الله تعالى وقع بعد خلق السموات والأرض.

---

(١) تفسير الرازي (٢٢/ ٥-٧)

(٢) سورة الأعراف الآية رقم (٥٤).

والجواب: أن الاستواء إذا ذكر في القرآن قبل خلق السموات والأرض ينصرف إلى معنى هيمن وملك واقتدر، وإذا أطلق بعد خلق السموات والأرض فيراد به تمام الملك وتمكنه وإنجازه على وجه الكمال والتمام.

قال الشيخ زاده في حاشيته على تفسير البيضاوي: «المراد من الاستواء على العرش نفاذ القدرة في مصنوعاته على حسب مراده ومشيئته، وجريان أمره وتدبيره فيها، ثم لما تمّ له عالم الملك عمد إلى تدبيره كالمَلك الجالس على عرشه لتدبير مملكته، فدبّر الأمر من السماء إلى الأرضَ بتَحريك الأفلاك، وتسيير الكواكب، وتكوير الليالي والأيام فمحصور الآية أنه تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض كما أراد وشاء، من غير منازع ومدافع، ثم أخبر أنه بعد أن خلقهما استوى على الملك و التصرف كيف شاء، ويدل على صحة هذا التأويل أنه تعالى قال في سورة يونس: ﴿إنك ربك الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر﴾[1]. فإن قوله: «يدبّر الأمر» أجري مجرى التفسير لقوله: «استوى على العرش»، وقال في هذه الآية: ﴿ثم اسْتوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً﴾.. الآية. وهٰذا يدلّ على أن قوله: «ثم استوى على العرش» إشارة إلى ما ذكرناه، فإن قيل: إذا حملتم قوله تعالى: «ثم استوى على العرش» إلى المراد استوى على الملك، وجب أن يقال: لم يكن الله تعالى مستوياً على الملك قبل خلق السموات والأرض، أجيب بأنه تعالى كان قبل خلق العالم قادراً على تخليقهما

(١) سورة يونس الآية رقم (٣).

وتكوينهما، لا أنه كان مكوناً وموردا لهما بأعيانهما، فضلاً عن أن يكون مدبراً ومتصرفاً فيهما، لأن التصرف في الشيء إنما يتأتى بعد تكوينه، فاستواؤه تعالى على الملك وظهور تصرفه في هذه الأشياء إنما يكون بعد خلقها»[1]

وقال في موضع آخر: «والظاهر أن كلمة «ثم» لمجرد العطف والترتيب مع قطع النظر عن معنى التراخي، لأن استيلاءه تعالى على التصرف فيما فعله ليس بمتراخ عن رفعه، ويحتمل أن يجعل لمجرد العطف مع قطع النظر عن الترتيب أيضاً، بناء على أن يراد بالملك مطلق التصرف، فإن الاستيلاء على الملك مطلقاً غير مرتب على رفع السماوات»[2] انتهى.

قلت: ويبطل ذلك الزعم قول الله سبحانه وتعالى ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ءاتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين..﴾ فهل كانتا غير طائعتين!! بل إنهما واقعتان تحت حكمه وقهره، وكذا الحال في العرش بل وفي كل ما أظهره من خلق أنه معدوم في الغيبة والظهور.

قال الإمام الفخر الرازي: «(السؤال الثالث) ما معنى قوله: ﴿استوى على العرش﴾ ولا يجوز حمله على الاستيلاء والقدرة، لأن الاستيلاء والقدرة في أوصاف الله لم تزل ولا يصح دخول (ثم) فيه؟

---

(١) حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي (٢/٢٤٥).

(٢) حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي (٣/١٠٥).

* والجواب: الاستقرار غير جائز، لأنه يقتضي التغير الذي هو دليل الحدوث، ويقتضي التركيب والبعضية وكل ذلك على الله محال، بل المراد ثم خلق العرش ورفعه وهو مستول كقوله تعالى: ﴿ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم﴾[محمد: ٣١] فإن المراد حتى يجاهد المجاهدون ونحن بهم عالمون، فإن قيل: فعلى هذا التفسير يلزم أن يكون خلق العرش بعد خلق السموات. وليس كذلك لقوله تعالى: ﴿وكان عرشه على الماء﴾[هود: ٧] قلنا: كلمة ثم ما دخلت على خلق العرش، بل على رفعه على السموات»[1]

وقال في موضع آخر من تفسيره:

(المسألة الثانية) أما قوله: ﴿ثم استوى على العرش﴾ ففيه مباحث:

الأول: أن هذا يوهم كونه تعالى مستقراً على العرش والكلام المستقصى فيه مذكور في أول سورة طه، ولكنا نكتفي ههنا بعبارة وجيزة فنقول: هذه الآية لا يمكن حملها على ظاهرها، ويدل عليه وجوه:

(الوجه) الأول: أن الاستواء على العرش معناه كونه معتمداً عليه مستقراً عليه، بحيث لولا العرش لسقط ونزل، كما أنّا إذا قلنا: إن فلاناً مستو على سريره، فإنه يفهم منه هذا المعنى. إلا أن إثبات هذا المعنى يقتضي كونه محتاجاً إلى العرش، وأنه لولا العرش لسقط ونزل، وذلك محال، لأن المسلمين أطبقوا على أن الله تعالى هو الممسك للعرش والحافظ له، ولا يقول أحد: إن العرش هو الممسك لله تعالى والحافظ له.

(الوجه) الثاني: أن قوله: ﴿ثم استوى على العرش﴾ يدل على أنه قبل ذلك ما كان مستوياً عليه، وذلك يدل على أنه تعالى يتغير من حال إلى حال، وكل من كان متغيراً كان محدثاً، وذلك بالاتفاق باطل.

---

(١) التفسير الكبير للرازي (٢٤/ ١٠٤-١٠٥).

(الوجه) الثالث: أنه لما حدث الاستواء في هذا الوقت، فهذا يقتضي أنه تعالى كان قبل هذا الوقت مضطرباً متحركاً، وكل ذلك من صفات المحدثات.

(الوجه) الرابع: أن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض لأن كلمة (ثم) تقتضي التراخي وذلك يدل على أنه تعالى كان قبل خلق العرش غنياً عن العرش، فإذا خلق العرش امتنع أن تنقلب حقيقته وذاته من الاستغناء إلى الحاجة. فوجب أن يبقى بعد خلق العرش غنياً عن العرش، ومن كان كذلك امتنع أن يكون مستقراً على العرش.

فثبت بهذه الوجوه أن هذه الآية لا يمكن حملها على ظاهرها بالاتفاق، وإذا كان كذلك امتنع الاستدلال بها في إثبات المكان والجهة لله تعالى.

(المسألة الثالثة) اتفق المسلمون على أن فوق السموات جسماً عظيماً هو العرش.

إذا ثبت هذا فنقول: العرش المذكور في هذه الآية هل المراد منه ذلك العرش أو غيره؟ فيه قولان:

(القول الأول) وهو الذي اختاره أبو مسلم الأصفهاني، أنه ليس المراد منه ذلك، بل المراد من قوله: ﴿ثم استوى على العرش﴾ أنه لما خلق السموات والأرض سطحها ورفع سمكها، فإن كل بناء فإنه يسمى عرشاً، وبانيه يسمى عارشاً، قال تعالى: ﴿ومن الشجر ومما يعرشون﴾[1] أي يبنون، وقال في صفة القرية: ﴿وهي خاوية على عروشها﴾[2] والمراد أن

---

(١) سورة النحل الآية رقم (٦٨).

(٢) سورة البقرة آية رقم (٢٥٩).

تلك القرية خلت منهم مع سلامة بنائها وقيام سقوفها، وقال: ﴿وكان عرشه على الماء﴾[1] أي بناؤه، وإنما ذكر الله تعالى ذلك لأنه أعجب في القدرة، فالباني يبني البناء متباعداً عن الماء على الأرض الصلبة لئلا ينهدم، والله تعالى بنى السموات والأرض على الماء ليعرف العقلاء قدرته وكمال جلالته. والاستواء على العرش هو الاستعلاء عليه بالقهر، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه﴾[2] قال أبو مسلم: فثبت أن اللفظ يحتمل هذا الذي ذكرناه. فنقول: وجب حمل اللفظ عليه، ولا يجوز حمله على العرش الذي في السماء، والدليل عليه هو أن الاستدلال على وجود الصانع تعالى، يجب أن يحصل بشيء معلوم مشاهد، والعرش الذي في السماء ليس كذلك، وأما أجرام السموات والأرضين فهي مشاهدة محسوسة، فكان الاستدلال بأحوالها على وجود الصانع الحكيم جائزاً صواباً حسناً. ثم قال: ومما يؤكد ذلك أن قوله تعالى: ﴿خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾ إشارة إلى تخليق ذواتها، وقوله: ﴿ثم استوى على العرش﴾ يكون إشارة إلى تسطيحها وتشكيلها بالأشكال الموافقة لمصالحها، وعلى هذا الوجه تصير هذه الآية موافقة لقوله سبحانه وتعالى: ﴿أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها رفع سمكها فسواها﴾[3] فذكر أولاً أنه بناها، ثم ذكر ثانياً أنه رفع سمكها فسواها. وكذلك ههنا ذكر بقوله: ﴿خلق السموات والأرض﴾ أنه خلق ذواتها ثم ذكر بقوله: ﴿ثم استوى على العرش﴾ أنه قصد إلى تعريشها وتسطيحها وتشكيلها بالأشكال الموافقة لها.

---

(١) سورة هود آية رقم (٧).

(٢) سورة الزخرف آية رقم (١٢-١٣).

(٣) سورة النازعات آية رقم (٢٨).

(والقول الثاني) وهو القول المشهور لجمهور المفسرين: أن المراد من العرش المذكور في هذه الآية: الجسم العظيم الذي في السماء، وهؤلاء قالوا: إن قوله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾ لا يمكن أن يكون معناه أنه تعالى خلق العرش بعد خلق السموات والأرضين بدليل أنه تعالى قال في آية أخرى: ﴿وكان عرشه على الماء﴾[هود: ٧] وذلك يدل على أن تكوين العرش سابق على تخليق السموات والأرضين، بل يجب تفسير هذه الآية بوجوه أخر. وهو أن يكون المراد: ثم يدبر الأمر وهومستو على العرش.

(والقول الثالث) أن المراد من العرش الملك، يقال فلان ولي عرشه أي ملكه فقوله: ﴿ثم استوى على العرش﴾ المراد أنه تعالى لما خلق السموات والأرض واستدارت الأفلاك والكواكب، وجعل بسبب دورانها الفصول الأربعة والأحوال المختلفة من المعادن والنبات والحيوانات، ففي هذا الوقت قد حصل وجود هذه المخلوقات والكائنات. والحاصل أن العرش عبارة عن الملك، وملك الله تعالى عبارة عن وجود مخلوقاته، ووجود مخلوقاته إنما حصل بعد تخليق السموات والأرض، لا جرم صح إدخال حرف (ثم) الذي يفيد التراخي على الاستواء على العرش والله أعلم بمراده.

(**المسألة الرابعة**) أما قوله: ﴿يدبر الأمر﴾ معناه أنه يقضي ويقدر على حسب مقتضى الحكمة ويفعل ما يفعله المصيب في أفعاله، الناظر في أدبار الأمور وعواقبها، كي لا يدخل في الوجود ما لا ينبغي والمراد من (الأمر) الشأن، يعني يدبر أحوال الخلق وأحوال ملكوت السموات والأرض.

فإن قيل: ما موقع هذه الجملة؟

قلنـــا: قد دل بكونه خالقاً للسموات والأرض في ستة أيام وبكونه مستوياً

على العرش، على نهاية العظمة وغاية الجلالة. ثم أتبعها بهذه الجملة ليدل على أنه لا يحدث في العالم العلوي ولا في العالم السفلي أمر من الأمور ولا حادث من الحوادث، إلا بتقديره وتدبيره وقضائه وحكمه، فيصير ذلك دليلاً على نهاية القدرة والحكمة والعلم والإحاطة، والتدبير، وأنه سبحانه مبدع جميع الممكنات، وإليه تنتهي الحاجات[١]

وهنا ننقل كلمة ابن العربي في «عارضة الأحوذي بشرح سنن الترمذي» لما فيها من الفوائد الجمة في الرد على بادرة بدرت من ابن عبد البر في التمهيد والاستذكار، ويحاول أهل الزيغ التمسك بها، قال ابن العربي في العارضة: «قد تعدى إليه - أي حديث النزول - قوم ليسوا من أهل العلم بالتفسير، فتعدوا عليه بالقول بالنكير، قالوا: «في هذا الحديث دليل على أن الله في السماء على العرش من فوق سبع سموات».

قلنا: هذا جهل عظيم، وإنما قال ينزل إلى السماء ولم يقل في هذا الحديث من أين ينزل ولا كيف ينزل. قالوا: وحجتهم ظاهرةٌ، قول الله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾

قلنا له: وما العرش في العربية؟ وما الاستواء؟

قالوا: كما قال الله تعالى: ﴿لتستووا على ظهوره﴾[٢]

قلنا: فإن الله تعالى (أي تنزه) أن يُمثّل استواؤه على عرشه باستوائنا على ظهور الركاب.

قالوا: وكما قال (الله تعالى): ﴿واستوت على الجودي﴾[٣]

---

(١) التفسير الكبير للفخر الرازي (١٧/١٢-١٤).

(٢) سورة الزخرف آية رقم (١٣).

(٣) سورة هود آية رقم (٤٤).

قلنا: تعالى الله أن يكون كالسفينة جرت حتى لمست فوقفت.

قالوا: وكما قال ﴿فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك﴾[(١)]

قلنا: معاذ الله أن يكون استواؤه كاستواء نوح وقومه، لأن هذا كله مخلوق، استواءٌ بارتفاع وتمكنٌ في مكان واتصالُ ملامسة، وقد اتفقت الأمة من قبل سماع الحديث ومن بعده على أنه ليس استواؤه على شيء من ذلك، فلا تضرب له المثل بشيء من خلقه.

قالوا: قال الله عز وجل ﴿ثم استوى على العرش﴾، ﴿ثم استوى إلى السماء﴾[(٢)]

قلنا: تناقضتَ، تارة بقولك: إنه على العرش فوق السماء، ثم تقول: إنه في السماء، لقوله تعالى ﴿أأمنتم من في السماء﴾[(٣)]، وقلت: إن معناه على السماء، ويلزمه أن يقول: «الرحمن على العرش استوى» أي: إلى العرش.

قالوا: وقال: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض﴾

قلنا: هذا صحيح، ولكن ليس فيه لبدعتكم دليل.

قالوا: اجتمعت الموحدة على أنهم يرفعون أيديهم في الدعاء إلى السماء، ولولا ما قال موسى: «إلهي في السماء» لفرعون ما قال: يا هامان ابن لي صرحاً.

قلنا: كذبتم على موسى، ما قالها قط، ومن يوصلكم إليه، إنما أنتم أتباع فرعون الذي اعتقد أن الباري في جهة فأراد أن يرقى إليه بِسُلَّم، فيهنيكم أنكم من أتباعه، وأنه إمامكم.

---

(١) سورة المؤمنون آية رقم (٢٤).

(٢) سورة البقرة آية رقم (٢٩).

(٣) سورة الملك الآية رقم (١٦).

قالوا: وهذا أمية ابن أبي الصلت يقول:

فسبحان من لا يقدر الخلق قدره ومن هو فوق العرش فرد موحد
مليك على عرش السماء مهيمن لعزته تعنو الوجوه وتسجد

وهو (أي أمية) قد قرأ التوراة والإنجيل والزبور.

قلنا: هذا الذي يشبه جهلكم أن تحتجوا بقول فرعون، وقول لملحد جاهلي، وتحيلون به على التوراة والإنجيل المبدلة المحرفة، واليهود أعلم خلق الله كفراً وتشبيهاً لله بالخلق.

(ثم قال ابن العربي): والذي يجب أن يعتقد في ذلك أن الله كان ولا شيء معه، ثم خلق المخلوقات من العرش إلى الفرش، فلم يتعين بها، ولا حدث له جهة منها، ولا كان له مكان فيها، فإنه لا يحول ولا يزول، قدوس لا يتغير ولا يستحيل.

وللاستواء في كلام العرب خمسة عشر معنى ما بين حقيقة ومجاز، منها ما يجوز على الله فيكون معنىً للآية، ومنها ما لا يجوز على الله بحال، وهو إذا كان الاستواء بمعنى التمكن أو الاستقرار أو الاتصال أو المحاذاة، فإن شيئاً من ذلك لا يجوز على الباري تعالى ولا يضرب له الأمثال به في المخلوقات، وإما أن لا يفسر»[1]

وقد تتبعت الألفاظ المروية عن مالك بن أنس فيما يتعلق بخبر ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ فتبين لي أن قوماً ممن لا دقة لهم في الصناعة الحديثية نقلوا كلام مالك محرفاً، فأفسدوا المعنى، ويتمثل هذا التصحيف

---

(١) عارضة الأحوذي شرح سنن الترمذي (٢/ ٢٣٤-٢٣٦) مصححاً ما وقع فيه من أخطاء وتصحيفات.

المعنوي حيث بدلوا قول مالك: «الكيف عنه مرفوع» وفي رواية «الكيف غير معقول» بلفظ: «الكيف مجهول» وهذا التغيير خطير لأن بقولنا: «الكيف مجهول» أثبتنا لله تعالى كيفاً لا يعلم لدينا والله تعالى منزه عن الكيف مطلقاً.

أما قول مالك: «الكيف عنه مرفوع، أو الكيف غير معقول» فيه نفيٌ للكيف عن الله تعالى مطلقاً حيث لا يعقل ولا يتصور، وهذا تأويل ضمني من مالك حيث صرف معنى الاستواء المعقول المكيف بالحلول والاستقرار عن حقيقته وظاهره، وذلك بنفيه للكيف، فهو تفويض وتأويل كما هو مذهب السلف والخلف، وهو الذي مشينا عليه في كتابنا هذا.

وإليك الروايتين اللتين رواهما البيهقي في «الأسماء والصفات»:

عن عبد الله بن وهب قال: «كنا عند مالك ابن أنس فدخل رجل فقال يا أبا عبد الله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ كيف استواؤه، قال فأطرق مالك، وأخذته الرُّحضَاء (العرق الكثير)، ثم رفع رأسه فقال: الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه، ولا يقال كيف، والكيف عنه مرفوع، وأنت رجل سوء صاحب بدعة، أخرجوه. قال: فأخرج الرجل»[1]

وعن يحيى بن يحيى النيسابوري قال: كنا عند مالك بن أنس فجاء رجل، فقال: يا أبا عبد الله ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ كيف استوى، قال: فأطرق مالك رأسه حتى علاه الرحضاء، ثم قال: الاستواء غير

(١) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات برقم (٨٦٦) (٢/ ٣٠٤-٣٠٥)، قال الحافظ في الفتح (١٣/ ٤٠٦، ٤٠٧): «وأخرج البيهقي بسند جيد عن عبد الله بن وهب فذكره».

مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعاً، فأمر به أن يخرج»[١]

ومع ذلك فإن مدعي اتباع السلف يخالفون مالكاً فيثبتون الكيف ويقولون: الرحمن استوى على العرش بذاته، على الحقيقة، فأي كيفية أوضح تشبيهاً بعد ذلك؟!، ثم يكثرون الكلام والجدل في هذا الموضوع ويثيرونه بين الناس، فلذلك وجب علينا أن نخرجهم كما أمر مالك بإخرجهم، وإخراجهم يتمثل في إنقاذهم من ظلمة التجسيم والتكييف.

قلت: لم ترد في كتاب الله آية واحد يذكر فيها أن الله استوى على العرش باسم الذات، وإن ذُكر اسم الذات سبقه بذكر الخلق مثل قوله: ﴿الله الذي خلق السموات والأرض ثم استوى على العرش..﴾ فالله سبحانه وتعالى تجلى على العرش باسم الرحمن كما ذكر الإمام الرافعي في «الأمالي الشارحة لسورة الفاتحة» (خ٨٨أ ب).

وقال الإمام العطاس في كتابه «القرطاس»: «فالأسماء الذاتية المطلقة نوعان: مظهرة ومضمرة، فالمظهرة ثلاثة، اسمه الله، واسمه الأحد، واسمه الحق. والمضمرة سبعة، وهي: هو، وأنا، وكاف الخطاب، وياء المتكلم، وتاء المخاطب، ونون المتكلم، وياء الإضافة، فهذه عشرة وهي الأسماء الذاتية المطلقة، الأسماء المقيّدة يعني التي تفيد معنى الوصفية من وجه على أنها أسماء ذاتية، وهي سبعة: الرحمن، والواحد، والفرد، والوتر، والصمد، والقدوس، والنور. قال: وأما الأسماء النفسية فسبعة، وهي: الحي، العليم، المريد، القادر، السميع، البصير، المتكلم... اهـ»[٢]

---

(١) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات رقم (٨٦٧) (٢/٣٠٥-٣٠٦)، وأخرجه اللالكائي (٣/٤٤١-٤٤٢)، وأبو نعيم في الحلية (٦/٣٢٥-٣٢٦)، وأبو عثمان الصابوني في عقيدة أصحاب الحديث (١٨٣)، وابن عبد البر في التمهيد (٧/١٥١)، وهو صحيح.

(٢) القرطاس (١/١٠٨).

وقال صاحب الحكم كما في «إيقاظ الهمم»[1]: «يا من استوى برحمانيته على عرشه، فصار العرش غيباً في رحمانيته، كما صارت العوالم غيباً في عرشه. قال ابن عجيبة رحمه الله: قوله ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ وقوله: ﴿ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً﴾ [الفرقان: ٥٩]، فذكر أن استواء الحق تعالى على العرش إنما هو برحمانيته...»اهـ. وقال الحافظ التيجاني في «مكتوباته» (خ/أ ب١٢٩-١٣٠): فالرحمن هو من أسماء المرتبة، وهي مرتبة الألوهية، وليس من أسماء الذات، كالعظيم والكبير. فإن أساء الذات لا تعلق لها بالخلق، وأسماء المرتبة كلها متعلقة بالمخلوقات، لأن الألوهية اقتضت وجود المخلوقات من غير حاجة للإله بهم. وإنما المخلوقات اقتضاهم لكونهم أبداً يعبدون الله تعالى ويسبحون له ويسجدون وهي مرتبة الألوهية، فالألوهية هي مرتبة الإله المعبود بحق، ومن أكملها اسم الرحمن، فإنه محيط بجميع أسماء الوجود، إنما قام الوجود كله بأسماء الله الظاهرة والباطنة وجميع الأسماء التي يطلبها الكون بتمامها وكمالها داخلة تحت حيطة اسم الرحمن، لأن هذا الإسم منه الفيض على جميع الوجود، وبهذه الحيثية قارب الاسم الأعظم، لا أنه هو. فعن عثمان رضي الله عنه أنه سأل النبي ﷺ عن بسم الله الرحمن الرحيم، فقال: اسم الله الأعظم، ما بينه وبين اسم الله الأكبر إلا كما بين سواد العين وبياضها»[2]. ثم قال رحمه الله تعالى: الرحمن هو أكبر أسماء الألوهية

---

(١) إيقاظ الهمم (٢/٤٥٨).

(٢) وفي رواية ابن أبي حاتم «هو اسم من أسماء الله، وما بينه وبين اسم الله الأكبر إلا كما بين سواد العينين وبياضهما من القرب» رواه الحاكم في المستدرك(١/٥٥٢)، وصححه ووافقه الذهبي، والعقيلي(٢/١٦١) وابن أبي حاتم في تفسيره (١/١٢)، والخطيب في تاريخه (٧/٣١٩)، والبيهقي في الشعب (٥/٢٦٨) =

لكون أسماء الوجود كلها تحت حيطته، فليس شيء في الوجود يخرج عن حيطة الرحمة الإلهية، قال تعالى: ﴿ورحمتي وسعت كل شيء﴾[الأعراف: ١٥٦] ولهذا الأمر وقع الاستواء على العرش لقوله ﴿الرحمن على العرش استوى﴾.

= وقال الحافظ الذهبي في الميزان (٢/١٨٢): سلام بن وهب الجندي عن ابن طاووس بخبر منكر بل كذب، ساقه العقيلي (ثم ذكره). وأقره الحافظ ابن حجر في لسان الميزان (٣/٣٢٥).
قلت: الحديث صححه الحاكم فهو توثيق ضمني له، وقد وافقه الذهبي أولاً على تصحيحه وقد أقر الحاكم أيضاً السيوطي في الحاوي (٢/١٣٦) على تصحيحه.
وسلاّم نص الذهبي في المغني (١/٢٧٢) على جهالته فقال: لا يعرف. اهـ وقال السيوطي في اللآلئ: مجهول. اهـ
وهذه الجهالة ترتفع برواية الثقة عنه كما هو مذهب الحافظين أبي حاتم وأبي زرعة الرازيين فيما نقله عنهما الحافظ ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل وكذلك ترتفع بتصحيح الحاكم لحديثه، علماً بأن التعديل ولو كان ضمنياً مقدم على الجرح المبهم كما هو مقرر في بابه، وبذلك يكون الحديث مقبولاً على مذهب ابن حجر والذهبي، ومع انضمام الشواهد له يرتقي إلى درجة الصحيح على مذهب الحاكم وابن حبان ومحب الدين الطبري.
وللحديث أصل عن عائشة رضي الله عنها أنها سألت النبي ﷺ أن يعلمها الاسم الأعظم، فلم يفعل، فصلت ودعت: «اللهم إني أدعوك الله، وأدعوك الرحمن، وأدعوك الرحيم، وأدعوك بأسمائك الحسنى كلها ما علمت منها وما لم أعلم» الحديث وفيه أنه قال لها: «إنه لفي الأسماء التي دعوت بها».
قال الحافظ في الفتح: إسناده ضعيف. انتهى انظر الحاوي للسيوطي (٢/١٣٦)، ثم قال السيوطي بعده: وأقوى منه في الاستدلال ما أخرجه الحاكم وصححه عن ابن عباس، ثم ذكر حديث عثمان، وبعد ذلك ذكر شاهداً آخر أخرجه الترمذي وغيره عن أسماء بنت يزيد أنه عليه الصلاة والسلام قال: «اسم الله الأعظم في هاتين الآيتين: ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾ وفاتحة سورة آل عمران ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾» انتهى.
ونقل السيوطي في الحاوي (٢/١٣٥) عن الطبري أنه قال: اختلفت الآثار في تعيين الاسم الأعظم والذي عندي أن الأقوال كلها صحيحة. انتهى
وبهذا تبين أن حديث عثمان له شاهدان فثبت الحديث بهما. فلا أصل لكلام الحافظ الذهبي رحمه الله في حكمه على الحديث بالوضع والنكارة، فإنه إن عنى بالنكارة في السند فقد رد بما تقدم، وإن عنى بالنكارة في المتن فإن سلاماً لم ينفرد بالمتن كما رأيت، علماً بأن الذهبي رحمه الله ليس له معرفة بمدلولات الألفاظ كما نوه بذلك تلميذه الإمام الحافظ السبكي رحمهما الله تعالى.

المطلب الثاني: في بيان مذهب ابن تيمية في الاستواء والرد عليه

والعجيب أن ابن تيمية يدعي اتباع السلف في هذه الآية، وينقل قول مالك ثم يخالف بعد ذلك ما قاله مالك، فإن مالكاً كما تقدم قال: الكيف غير معقول، أي لا يجوز أن يبحث في كيفية الاستواء بينما ابن تيمية يخوض في الكيف، فقال في كتابه «التأسيس في رد أساس التقديس»: «ولو شاء الله لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبيته، فكيف على عرش عظيم»[1]. اهـ

وقال: «والباري سبحانه وتعالى فوق العالم فوقية حقيقية ليست فوقية الرتبة»[2].

وجاء في صورة مرسوم ابن قلاوون في ابن تيمية: «فمن ذلك ما أخبر به أبو الحسن علي الدمشقي في صحن الجامع الأموي عن أبيه، قال: كنا جلوساً في مجلس ابن تيمية فذكر ووعظ، وتعرض لآيات الاستواء، ثم قال: واستوى الله على عرشه كاستوائي هذا، قال: فوثب الناس إليه وثبة واحدة وأنزلوه من الكرسي وبادروا إليه ضرباً باللكم والنعال وغير ذلك»[3].

ولا أظن أن هناك تجسيماً أصرح من هذا، فقد قال في «التأسيس» أيضاً: «وليس في كتاب الله ولاسنة رسوله ولاقول أحد من سلف الأمة

(١) التأسيس في رد أساس القديس (١/ ٥٦٨).

(٢) التأسيس (١/ ١١١).

(٣) التوفيق الرباني (١١،١٢)، وهو قد نقله عن مرسوم ابن قلاوون المخطوط، وأوردها الإمام تقي الدين أبوبكر الحصني الدمشقي المتوفى (٨٢٩هـ) في كتابه دفع شبه من شبّه وتمرّد ص(٤٣).

وأئمتها أنه ليس بجسم وأن صفاته ليست أجساماً وأعراضاً فنفي المعاني الثابتة بالشرع والعقل بنفي ألفاظ لم ينف معناها شرع ولا عقل جهل وضلال»[1]

فها أنت تراه يصف من ينفي عن الله تعالى الجسمية بالجهل والضلال، وأنت تعلم أن الصحابة وسلف الأمة رضي الله عنهم أجمعوا على نفي الجسمية عن الله تعالى وعلى محاربة المجسمة.

إذاً يفهم من كلام ابن تيمية أن الصحابة والسلف عنده من الجهلة الضالين، ولم ينته ابن تيمية عند هذا الحد بل نسب لله تعالى الجهة بلازم كلامه ومنطوق ألفاظه، وهو القائل: «لا نصف الله تعالى إلا بما وصف به نفسه كما هو مشهور عنه»، فنقول له: بالله عليك هل وجدت آية أو حديثاً ولو ضعيفاً أو أثراً عن السلف الصالح أنهم يصفون الله تعالى بالجهة ما هذا إلا ابتداع ابتدَعته، وضلال ابتكرته، نسأل الله تعالى السلامة.

أما ما قاله بنسبة الجهة لله تعالى بلازم كلامه فلنقرأ ما ذكره في فتاويه:

«وأما قولهم: نطلب منه أن يعتقد نفي التحيز عن الله فالجواب من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا اللفظ ومعناه الذي أرادوه ليس هو في شيء من كتب الله المنزلة من عنده، ولا هو مأثور عن أحد من أنبياء الله ورسله، لا خاتم المرسلين ولا غيره، ولا هو أيضاً محفوظٌ عن أحد من سلف الأمة وأئمتها أصلاً.

وإذا كان بهذه المثابة وقد علم أن الله أكمل لهذه الأمة دينها فإن الله بين لهذه الأمة ما تتقيه كما قال تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾[2]

(١) التأسيس (١/ ١٠١).

(٢) سورة المائدة آية رقم (٣)،.

وقال: ﴿وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾[1] وإن النبي ﷺ بين للأمة الإيمان الذي أمر الله به، وكذلك سلف الأمة وأئمتها علم بمجموع هذين الأمرين:

أن هذا الكلام ليس من دين الله ولا من الإيمان ولا من سبيل المؤمنين، ولا من طاعة الله ورسوله، وإذا كان كذلك فمن التزم اعتقاده فقد جعله من الإيمان والدين، وذلك تبديل للدين، كما بدل مبتدعة اليهود والنصارى ومبتدعة هذه الأمة دين المرسلين.

الوجه الثاني: يوضح ذلك الوجه الثاني وهو أن الله نزه نفسه في كتابه عن النقائص تارة بنفيها وتارة بإثبات أضدادها، كقوله تعالى: ﴿لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾، وقوله تعالى ﴿وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل﴾[2] وكذلك الأحاديث عن النبي ﷺ موافقة لكتاب الله كقوله ﷺ في الحديث الصحيح: «إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور أو النار، ولو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»[3]

وقوله ﷺ أيضاً فيما يروي عن ربه «شتمني ابن آدم وما ينبغي له ذلك، وكذبني ابن آدم وما ينبغي له ذلك، وأما شتمه إياي فقوله: إني اتخذت ولداً، وأنا الأحد الصمد الذي لم ألد ولم أولد، وأما تكذيبه

---

(١) سورة التوبة آية رقم (١١٥).

(٢) سورة الإسراء آية رقم (١١١).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (١٧٩)

إياي فقوله: لم يعدني كما بدأني، وليس أول الخلق بأهون علي من إعادته»[1] إلى أمثال ذلك.

وليس في شيء من ذلك نفي الجهة والتحيز عن الله، ولا وصفه بما يستلزم لزوماً بيناً نفي ذلك.

فكيف يصح مع كمال الدين وتمامه ومع كون الرسول قد بلغ البلاغ المبين أن يكون هذا من الدين ـ أي نفي الجهة والتحيز ـ ثم لا يذكره الله ولا رسوله قط، وكيف يجوز أن يُدعى الناس ويؤمرون باعتقاد في أصول الدين ليس له أصل عمن جاء بالدين، هل هذا إلا صريح تبديل الدين»؟.

* أقول: إنه ينكر بشدة على من ينفي الجهة والتحيز عن الله تعالى فيلزمه على ذلك القول بإلزام الجهة والتحيز، فحيث نفى نفي الجهة لم يبق إلا الإثبات، فعلى هذا يمكن أن نقول: إنه قال بثبوت الجهة والتحيز باعتبار لازم كلامه المتحمس في بيانه، وقد عدّ الخارجين على رأيه خارجين على دين الله كما قال من قبل لنفاة الجهة والتحيز: «إن هذا الكلام ليس من دين الله ولا من الإيمان ولا من سبيل المؤمنين ولا من طاعة الله ورسوله، وإذا كان كذلك فمن التزم اعتقاده فقد جعله من الإيمان والدين، وذلك تبديل للدين كما بدل مبتدعة اليهود والنصارى ومبتدعة هذه الأمة دين المرسلين».

فهو بهذا النص قد نفى النفي للجهة والحيز ونفي النفي إثبات، هذا وما ورد من نصوص كلام ابن تيمية إنما هو نماذج لنصوصه، وإلا فكلامه في هذا كثير.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٤٩٧٤).

* وأما إثبات قوله بالجهة والتحيز من منطوق ألفاظه فيكون بالآتي:

فيقول في كتابه «الرسالة التدمرية»: «تنازع الناس في الجهة والتحيز، وقد علم أن ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق، والخالق مباين للمخلوق سبحانه وتعالى، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شي من مخلوقاته فيقال لمن نفى: أتريد بالجهة ما وراء العالم، فلا ريب أن الله فوق العالم مباين للمخلوقات، وكذلك يقال لمن قال: الله في جهة: أتريد بذلك أن الله فوق العالم، أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات فإن أردت الأول فهو حق، وإن أردت الثاني فهو باطل»[1]

وقال في كتابه «منهاج السنة»: «وإذا رد ذاك تعين أن يكون في الجهة فثبت أنه في الجهة على التقديرين»[2]

وها أنت ترى ابن تيمية يجعل نسبة الجهة لله تعالى حقاً، ومما لا شك فيه أن الله تعالى منزه عنها لأنها من خصائص الأجسام، ومع ذلك فإن ابن تيمية قد نسي أن وصف الباري بالجهة والجسمية والتحيز ابتداع منه لا أصل له في الكتاب ولا في السنة ولا في قول أحد من السلف، فكفى بهذا تجسيماً وابتداعاً ومخالفة للكتاب والسنة وعقيدة السلف.

---

(١) الرسالة التدمرية (٤٣).

(٢) منهاج السنة (١/ ٢٦٤).

المطلب الثالث

في بيان عقيدة أهل السنة والجماعة في الخبر الوارد في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ وأن ذلك لايقتضي الجهة والفوقية الذاتية المكانية.

قال الإمام الغزالي في «الإحياء» في بيان معنى التنزيه: «وأنه تعالى ليس بجسم مصور، ولا جوهر محدود مقدر، وأنه لا يماثل الأجسام، لا في التقدير ولا في قبول الانقسام وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر، ولا بعرض، ولا تحله الأعراض، بل لايماثل موجوداً، ولا يماثله موجود، ﴿ليس كمثله شيء﴾ ولا هو مثل شيء، وأنه لا يحدّه المقدار ولا تحويه الأقطار، ولا تحيط به الجهات، ولا تكتنفه الأرضون ولاالسموات، وأنه مستو على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده استواءً منزهاً عن المَّماسة والاستقرار، والتمكن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته، وهو فوق العرش والسماء[(1)]، وفوق كل شيء إلى تخوم الثرى، فوقية لا تزيده قرباً إلى العرش والسماء، كما لا تزيده بعداً عن الأرض والثرى، بل هو رفيع الدرجات عن العرش والسماء، كما أنه رفيع الدرجات عن الأرض والثرى، وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد، وهو على كل شيء شهيد، إذ لا يماثل قربه قرب الأجسام، كما لا تماثل ذاته ذات الأجسام، وأنه لايحل في شيء، ولا يحل فيه شيء، تعالى عن أن يحويه مكان كما تقدس عن أن يحده زمان بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان، وهو الآن على ما عليه كان، وأنه بائن عن خلقه بصفاته، ليس في ذاته سواه، ولا في سواه ذاته[(2)]، وأنه مقدس عن التغير والانتقال، لا تحله

---

(١) هي فوقية مكانة لا مكان.

(٢) وهذا منه نفيٌ للحلول.

الحوادث، ولا تعتريه العوارض، بل لا يزال في نعوت جلاله منزهاً عن الزوال، وفي صفات كماله مستغنياً عن زيادة الاستكمال، وأنه في ذاته معلوم الوجود بالعقول، مرئي الذات بالأبصار[(١)]، نعمة منه ولطفاً بالأبرار في دار القرار، وإتماماً منه للنعيم بالنظر إلى وجهه الكريم»[(٢)]

وقال العلامة الغزالي في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» في بيان أن قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ لا يقتضي الجهة والتحييز: «اعلم أن الله ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست، ومن عرف معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعاً استحالة الجهات على غير الجواهر والأعراض، إذ الحيز معقول وهو الذي يختص الجوهر به، ولكن الحيز إنما يصير جهة إذا أضيف إلى شيء آخر متحيز، فالجهات ست فوق وأسفل وقدام وخلف ويمين وشمال. فمعنى كون الشيء فوقنا هو أنه في حيز يلي جانب الرأس، ومعنى كونه تحتاً أنه في حيز يلي جانب الرجل. وكذا سائر الجهات؛ فكل ما قيل فيه: إنه في جهة فقد قيل: إنه في حيز مع زيادة إضافة.

وقولنا: «الشيء في حيز»، يعقل بوجهين أحدهما: أن يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد من حيث هو، وهذا هو الجواب.

وثانيهما: أن يكون حالاً في الجوهر فإنه قد يقال إنه بجهة، ولكن بطريق التبعية للجوهر، فليس كون العَرض في جهة ككون الجوهر، بل الجهة للجوهر أولى، وللعَرَض بطريق التبعية للجوهر، فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة، فإن أراد الخصم أحدهما دل على بطلانه ما

(١) واعلم أن رؤية الله عز وجل يوم القيامة لا تكون محصورة على العين المجردة، ولكن الله سبحانه يتجلى على العبد باسمه البصير فيبصر بجميع عيون ذرات جسده دون إحاطة على قدر مقامه.

(٢) إحياء علوم الدين (١ / ٩٠).

دل على بطلان كونه جوهراً أو عَرَضاً. وإن أراد أمراً غير هذا فهو غير مفهوم فيكون الحق سبحانه في إطلاق لفظه لم ينفك عن معنى غير مفهوم للغة والشرع، فإن قال الخصم: إنما أريد بكونه بجهة معنى سوى هذا، نقول له: أما لفظك فإنما ننكره من حيث أنه يوهم المفهوم الظاهر منه وهو ما يعقل الجوهر والعرض وذلك كذب على الله تعالى. وأما مرادك منه فلست أنكره فإن مالا أفهمه كيف أنكره؟! وعساك تريد به علمه وقدرته وأنا لا أنكر كونه بجهة على معنى أنه عالم وقادر، فإنك إذا فتحت هذا الباب، وهو أن تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له ويدل عليه في التفاهم لم يكن لما تريد به حصر مالم تُعرب عن مرادك بما أفهمه من أمر يدل على الحدوث، فإن كان ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال ويدل أيضاً على بطلان القول بالجهة، لأن ذلك يطرق الجواز إليه ويحوجه إلى مخصص يخصصه بأحد وجوه الجواز وذلك من وجهين، أحدهما: أن الجهة التي تختص به لا تختص به لذاته، فإن سائر الجهات متساوية بالإضافة إلى المقابل للجهة، فاختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته بل هو جائز فيحتاج إلى مخصص يخصصه، ويكون الاختصاص فيه معنى زائداً على ذاته وما يتطرق الجواز إليه استحال قدمه بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات، فإن قيل اختص بجهة فوق لأنه أشرف الجهات، قلنا: إنما صارت الجهة فوق بخلقه العالم في هذا الحيز الذي خلقه فيه. فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت أصلاً، إذ هما مشتقان من الرأس والرجل ولم يكن إذ ذاك حيوان فتسمى الجهة التي تلي رأسه فوق والمقابل له تحت.

والوجه الثاني: أنه لو كان بجهة لكان محاذياً لجسم العالم، وكل محاذ فإما أصغر منه وإما أكبر وإما مساو، وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار، وذلك المقدار أصغر منه أو أكبر فيحتاج إلى مقدار ومخصص.

فإن قيل: لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان العرض مقدراً، قلنا: العرض ليس في جهة بنفسه، بل بتبعيته للجوهر فلا جرم هو أيضاً مقدر بالتبعية، فإنا نعلم أنه لا توجد عشرة أعراض إلا في عشرة جواهر، ولا يتصور أن يكون في عشرين، فتقدير الأعراض عشرة لازم بطريق التبعية.

فإن قيل: فإن لم يكن مخصوصاً بجهة فوق، فما بال الوجوه والأيدي ترفع إلى السماء في الأدعية شرعاً وطبعاً، وما باله ﷺ قال للجارية التي قصد إعتاقها فأراد أن يستيقن إيمانها بقوله: أين الله فأشارت إلى السماء فقال: إنها مؤمنة[1]. فالجواب عن الأول أن هذا يضاهي قول القائل: إن لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيته، فما بالنا نستقبله في الصلاة؟ وإن لم يكن في الأرض، فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الأرض في السجود؟ وهذا هذيان، بل يقال: قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت من جهة واحدة؛ فإن ذلك لا محالة أقرب إلى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات، ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث إمكان الاستقبال خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالإضافة إلى نفسه واستمال القلوب إليها بتشريفه ليثيب على استقبالها، فكذلك السماء قبلة الدعاء، كما أن البيت قبلة الصلاة، والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول في البيت والسماء ثم في الإشارة بالدعاء إلى السماء سر لطيف يعز من يتنبه لأمثاله، وهو أن نجاة العبد وفوزه في الآخرة، بأن يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه. والتواضع والتعظيم عمل القلب، وآلته العقل. والجوارح إنما استعملت لتطهير القلب

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٥٣٧).

وتزكيته، فإن القلب خلق يتأثر بالمواظبة على أعمال الجوارح، كما خلقت الجوارح متأثرة لمعتقدات القلوب. ولما كان المقصود أن يتواضع في نفسه بعقله وقلبه. وكان من أعظم الأدلة على خسته الموجبة لتواضعه أنه مخلوق من تراب، كلف أن يضع على التراب، الذي هو أذل الأشياء، وجهه الذي هو أعز الأعضاء، ليستشعر قبله التواضع بفعل الجبهة في مماستها الأرض، فيكون البدن متواضعاً في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضيع الخسيس ويكون العقل متواضعاً لربه بما يليق به، وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالتفات إلى ما خلق منه.

فكذلك التعظيم لله تعالى ينبغي أن تشترك فيه الجوارح، ولما كان تعظيم القلب لا يتم فطرة إلى بالإشارة إلى جهة العلو الذي هو أعلى الجهات وأرفعها في الاعتقادات؛ وكان غاية تعظيم الجارحة استعمالها في الجهات، حتى أن من المعتاد المفهوم في المحاورات أن يفصح الإنسان عن علو رتبة غيره وعظيم ولايته فيقول: أمره في السماء السابعة، وهو إنما ينبه على علو المكانة، وقد يشير برأسه إلى السماء في تعظيم من يريد تعظيم أمره، أي أمره في السماء، أي في العلو وتكون السماء عبارة عن العلو. فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقهم إلى تعظيم الله وكيف جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت إلا إلى ظواهر الجوارح والأجسام وغفل عن أسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات وظن أن الأصل ما يشار إليه بالجوارح ولم يعرف أن المظنة الأولى لتعظيم القلب وأن تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان وأن الجوارح في ذلك خدم وأتباع يخدمون القلب على الموافقة في التعظيم بالقدر الممكن فيها، ولا يمكن في الجوارح إلا الإشارة إلى الجهات فهذا هو السر في رفع الوجوه إلى السماء عند قصد

التعظيم، ويضاف إليه عند الدعاء أمر آخر وهو أن الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى، وخزائن نعمه السموات، وخزان أرزاقه الملائكة ومقرهم ملكوت السموات وهم الموكلون بالأرزاق، وقد قال الله تعالى: ﴿وفي السماء رزقكم وما توعدون﴾[1]. والطبع يتقاضى الإقبال بالوجه على الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب، فطلاب الأرزاق من الملوك إذا أخبروا بتفرقة الأرزاق على باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم إلى جهة الخزانة، وإن لم يعتقدوا أن الملك في الخزانة فهذا هو محرك وجوه أرباب الدين إلى جهة السماء طبعاً وشرعاً.

فإن قيل فنفي الجهة يؤدي إلى المحال، وهو إثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به، ولا منفصلاً عنه، وذلك محال، قلنا: مُسَلَّمٌ أن كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلاً ولا منفصلاً محال، وإن كان موجود يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال، فأما موجود لا يقبل الاتصال، ولا الاختصاص بالجهة فخلوه عن طرفي النقيض غير محال. وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزاً ولا قادراً ولا عالماً ولا جاهلاً فإن أحد المتضادين لا يخلو الشيء عنه، فيقال له: إن كان ذلك الشيء قابلاً للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما وأما الجماد الذي لا يقبل واحداً منهما لأنه فقد شرطهما وهو الحياة فخلوه عنهما ليس بمحال.

فكذلك شرط الاتصال والانفصال والاختصاص بالجهات، الجوهرية والعرضية والله تعالى منزه عنهما فبان بذلك أنه من العبث أن يوصف الحق بما هو محال عن ذاته المقدسة.

---

(١) سورة الذاريات الآية رقم (٢٢).

فإن زعم الخصم أن ذلك محال وجوده، قلنا: إن كل متحيز حادث وإن كل حادث يفتقر إلى فاعل ليس بحادث فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيز أما الأصلان فقد أثبتناهما وأما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل إلى جحدها مع الإقرار بالأصلين.

فإن قال الخصم: إن مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم إلى إثباته غير مفهوم، فيقال له: ما الذي أردت بقولك غير مفهوم فإن أردت به أنه غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الوهم فقد صدقت، فإنه لا يدخل في الوهم والتصور والخيال إلا جسم له لون وقدر، فالمنفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال، فإن الخيال قد أنس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء إلا على وفق مرآه، ولا يستطيع أن يتوهم مالا يوافقه.

وإن أراد الخصم أنه ليس بمعقول، أي ليس بمعلوم بدليل العقل فهو محال إذ قدمنا الدليل على ثبوته ولا معنى للمعقول إلا ما اضطر العقل إلى الإذعان بالتصديق به بموجب الدليل الذي لا يمكن مخالفته، وقد تحقق هذا، فإن قال الخصم: فما لا يتصور في الخيال لا وجود له، فلنحكم بأن الخيال لا وجود له في نفسه، فإن الخيال نفسه لايدخل في الخيال والرؤية لا تدخل في الخيال وكذلك العلم والقدرة، وكذلك الصوت والرائحة ولو كلف الوهم أن يتحقق ذاتاً للصوت لقدر له لوناً وقدراً وتصوره كذلك.

وهكذا جميع أحوال النفس من الخجل والوجل والفسق والغضب والفرح والحزن والعجب، فمن يدرك بالضرورة هذه الأحوال من نفسه ينزه خياله أن يتحقَّقَ ذات هذه الأحوال فحري به أن لا ينكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسألة»[1]. اهـ. بتصرف يسير.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (٩٥-١٠١). للإمام الغزالي.

وقال العلامة أبو الثناء اللآمشي في كتاب «التمهيد لقواعد التوحيد» في «فصل: نفي المكان والجهة»:

ثم إن الصانع ـ جل وعلا ـ لا يوصف بالمكان لما مر أنه لا مشابهة بينه وبين شيء من أجزاء العالم. فلو كان متمكناً بمكان لوقعت المشابهة بينه وبين المكان من حيث المقدار لأن مكان كل متمكن قدر ما يتمكن فيه. والمشابهة منتفية بين الله ـ تعالى ـ وبين شيء من أجزاء العالم لما ذكرنا من الدليل السمعي والعقلي ولأن في القول بالمكان قولاً بقدم المكان أو بحدوث الباري ـ تعالى. وكل ذلك محال؛ لأنه لو كان لم يزل في المكان لكان المكان قديماً أزلياً. ولو كان ولا مكان ثم خلق المكان وتمكن فيه لتغير عن حاله ولحدثت فيه صفة التمكن بعد أن لم تكن، وقبول الحوادث من أمارات الحدث وهو على القدير سبحانه محال.

وتبين بما ذكرنا أنه ليس بذي جهة من العالم أيضاً لأن فيه قولاً بقدم الجهة أو يكون الباري ـ تعالى وجل وعلا ـ محلاً للحوادث. وكل ذلك ضلال، هذا كله مذهب عامة أهل الحق»[1]

وبناء على ذلك يعلم ضرورة أن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش، فإن كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة فإنه إما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساوياً وكل ذلك لا يخلو عن التقدير، وأنه لو جاز أن يماسه جسم من هذه الجهة لجاز أن يماسه من سائر الجهات فيصير محاطاً به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة، وعلى الجملة لا يستقر على الجسم إلا جسم ولا يحل فيه إلا عَرَض وقد بان أنه تعالى ليس بجسم ولا عَرَض، فلا يحتاج إلى إثبات هذه الدعوى بإقامة البرهان.

(١) التمهيد لقواعد التوحيد للامشي (٢٧، ٢٨).

فإن قيل فما معنى قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾؟.

قلنا: قال العلامة التميمي البغدادي في كتاب «أصول الدين»: «والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية على معنى المُلك كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره. وهذا التأويل مأخوذ من [قول] العرب: ثُلَّ عرش فلان إذا ذهب ملكُه، وقال متمم بن نويرة في هذا المعنى:

عُرُوْشٌ تَفَانَوا بَعْدَ عز وأُمَّــــــةٌ هَوَوْا بَعد ما نالوا السلامة والبقـا

وأراد بالعروش ملوكاً انقرضوا. وقال سعيد بن زائدة الخزاعي في النعمان بن المنذر:

قد نال عرشاً لم ينله خائـــــل جنٌّ ولا إنـــس ولا دَيّـــــارُ

وأراد بالعرش الملك والسلطان. وقال النابغة:

بعد ابن جفنة وابن هاتك عرشـــه والحارثَين يُؤَملونَ فلاحـــــاً

وأراد بهاتك عرش ابن جفنة سالب ملكه، فصحّ بهذا تأويل العرش على الملك في آية الاستواء»[1]. اهـ

قال الإمام المحدث العلامة أبو سعد الخركوشي في كتابه «تهذيب الأسرار»: «وسئل الإمام الجنيد عن قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ قال: استقر العرش للرحمن كما استقرت الأشياء بأمره، وسئل الشبلي عن هذه الآية، فقال: إنما ذكر ذلك إظهاراً لقدرته لا مكاناً لذاته، تعالى الله وجلت قدرته، وتقدست أسماؤه، أن يكون لذاته مكان.

(١) أصول الدين للبغدادي التميمي (١١٣،١١٤).

وسئل ذو النون عن هذه الآية فقال: أثبت ذاته ونفى مكانه فهو موجود بذاته، والأشياء موجودة بحكمه كما شاء»[1]

قلت: إلا أننا لا ننكر قول من قال: بمعنى استولى، إن فُسِّر بالاقتدار كما تقدم عن الرازي أو بمعنى هيمن؛ لأن الملك لا يتم إلا بالاقتدار والهيمنة ومع ذلك لا نجزم بالمعنى ونفوض ذلك إلى الله تعالى وما دعانا للخوض في هذا لولا ظهور المشبهة والحشوية في عصرنا هذا والله الموفق للصواب.

(١) انظر تهذيب الأسرار للإمام الخركوشي ص(٢٠٠).

المبحث الثاني

«في خبر النفس»

قال تعالى ﴿ويحذركم الله نفسه﴾[1]، وقال عز وجل ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم مافي نفسك﴾[2]

وأخرج البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه إذا ذكرني فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه وإن تقرب إليّ شبراً تقربت إليه ذراعاً وإن تقرب إلي ذراعاً تقربت إليه باعاً وإن أتاني يمشي أتيته هرولة»[3]

وقال البيهقي في «الأسماء والصفات»: «ومعنى قول من قال: الله سبحانه وتعالى إنه نفس، أي أنه موجود ثابت غير منتف، ولا معدوم، وكل موجود نفس، وكل معدوم ليس بنفس، والنفس في كلام العرب على وجوه:

- فمنها نفس منفوسة مجسمة مروّحة.
- ومنها مجسمة غير مروحة، تعالى الله عن هذين علواً كبيراً.
- ومنها نفس بمعنى إثبات الذات كما تقول في الكلام: «هذا نفس الأمر» تريد إثبات الأمر لا أن له نفساً منفوسة أو جسماً مروحاً، فعلى هذا المعنى يقال في الله سبحانه: إنه نفس، لا أنّ له نفساً منفوسة، أو جسماً

---

(١) سورة آل عمران الآية رقم (٢١).

(٢) سورة المائدة آية رقم (١١٦).

(٣) أخرجه البخاري برقم (٧٤٠٥).

مروحاً، وقد قيل في قوله تعالى: ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾[1] أي تعلم ما أكنه وأسره، ولا علم بما تستره عني وتغيبه، ومثل هذا قول النبي ﷺ فيما رويناه عنه: «فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي» أي حيث لا يعلم به أحدٌ ولا يطلع عليه، وأما الاقتراب والإتيان المذكوران في الخبر، فإنما يعني بهما إخباراً عن سرعة الإجابة والمغفرة، كما رويناه عن قتادة »[2]

وقال القرطبي في تفسيره «الجامع لأحكام القرآن» عند قوله تعالى ﴿تعلم ما نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾: «أي تعلم ما في غيبي ولا أعلم ما في غيبك، وقيل: المعنى تعلم ما أعلم، ولا أعلم ما تعلم، وقيل: تعلم ما أخفيه، ولا أعلم ما تخفيه، وقيل: تعلم ما أريد، ولا أعلم ما تريد، وقيل: تعلم سري، ولا أعلم سرك، لأن السر موضعه النفس، وقيل: تعلم ما كان مني في دار الدنيا، ولا أعلم ما يكون منك في الدار الآخرة.

ثم قال: والمعنى في الأقوال متقارب أي تعلم سري وما انطوى عليه ضميري الذي خلقته، ولا أعلم شيئاً مما استأثرت به من غيبك وعلمك إنك أنت علام الغيوب بما كان وما يكون وما لم يكن وما هو كائن»[3]. اهـ

وقال العلامة الإمام الطبري في تفسيره: «ومعنى قوله تعالى: ﴿تعلم ما في نفسي﴾: يقول: - أي عيسى عليه السلام - إنك يا رب لا يخفى عليك ما أضمرته نفسي مما لم أنطق به ولم أظهره بجوارحي فكيف بما قد نطقت به وأظهرته بجوارحي؟ . . ﴿ولا أعلم ما في نفسك﴾ يقول: ولا أعلم أنا ما أخفيتَه عني فلم تطلعني عليه لأني إنما أعلم من الأشياء ما أعلمتنيه»[4] اهـ.

---

(١) سورة المائدة آية رقم (١١٦).

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي (٢/٥٣،٥٤).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٦/٣٧٦).

(٤) تفسير الطبري (٥/١٣٩).

المبحث الثالث

«في خبر الوجه»

قال الله عز وجل ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾[1]

وأخرج البخاري عن جابر بن عبد الله يقول: لما نزل على رسول الله ﷺ ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم﴾ قال: أعوذ بوجهك ﴿أو من تحت أرجلكم﴾ قال: أعوذ بوجهك فلما نزلت ﴿أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض﴾ قال: هاتان أهون وأيسر»[2]

وأخرج البيهقي في «الأسماء والصفات» عن ابن عمر أنه رأى رجلاً يصلي يلتفت في صلاته فقال ابن عمر: «إن الله عز وجل مقبل على عبده بوجهه ما أقبل إليه فإذا التفت انصرف عنه»[3]

قال البيهقي: «ليس في صفات ذات الله عز وجل إقبال ولا إعراض ولا صرف وإنما ذلك في صفات فعله وكأن الرحمة التي للوجه تعلقٌ بها تعلق الصفة بمقتضاها تأتيه من قبل وجه المصلي فعبر عن إقبال تلك الرحمة وصرفها بإقبال الوجه وصرفه لتعلق الوجه الذي هو صفة بها، والله أعلم»[4]

وشائع في كلام الناس الأمير مقبلٌ علىٰ فلان وهم يريدون به إقبالهم عليه بالإحسان ومعرض عن فلان وهم يريدون به ترك إحسانه إليه وصرف إنعامه عنه.

وقال البيهقي رحمه الله: «وأما قوله عز وجل: ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ فقد حكى المزني عن الشافعي رضي الله

---

(١) سورة القصص آية رقم (٨٨).

(٢) أخرجه البخاري برقم (٧٣١٣).

(٣) الأسماء والصفات (٢/٨٩).

(٤) الأسماء والصفات (٢/٨٩-٩٠).

عنه أنه قال في هذه الآية: يعني - والله أعلم - فثم الوجه الذي وجَّهكم الله إليه»[1].

وعن ابن عباس في قوله تعالى ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾[2] قال: أي قبلة الله[3] ويعبر عن الوجه بالذات كما في قوله سبحانه وتعالى ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾.

قال الزمخشري في «كشافه» عند تفسير قوله تعالى ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام﴾[4]، ويبقى وجه ربك.. أي: «ذاته، والوجه يعبر به عن الجملة والذات، ومساكين مكة يقولون: أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان؟ وذو الجلال والإكرام صفة الوجه»[5] اهـ.

وهذا مما يرد على من ينسبون له تعالى الجارحة ويقولون: إن له وجهاً لا كالوجوه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، إذ المراد بالوجه في عُرف العرب ذات الشيء وجملته.

والقاعدة عند أهل البيان أن الصفة تتبع الموصوف ولا تخالفه إلا بقرينة وإنما عادت الصفة في قوله تعالى ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ على المضاف دون المضاف إليه لأن كلاً منهما ذات.

وأما في قوله تعالى ﴿تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام﴾[6] فقد عادت الصفة على المضاف إليه دون المضاف والقاعدة عندهم أن الحكم إذا دار بين الذات والمعنى أعمل في الذات دون المعنى فالوجه ذات والاسم معنى.

---

(١) الأسماء والصفات (٢/١٠٦-١٠٧).

(٢) سورة البقرة آية رقم (١١٥)

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره بإسناد لا بأس به (١/٣٤٦-٣٤٧).

(٤) سورة الرحمن آية رقم (٢٧).

(٥) الكشاف (٤/٤٦).

(٦) سورة الرحمن آية رقم (٧٨).

وهذه الآية ﴿ويبقى وجه ربك . . .﴾ تنفي عن الله سبحانه وتعالى من أن يكون المراد بوجه ربك : صفة، لأن وصف الذوات معروف عدا ذات الحق حيث إن ما به الممايزة غير ما به المشاركة، وأنها ليس لها مثال لتمثل به حيث قال سبحانه ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ فقد نفى الحق سبحانه عن نفسه المثل وأثبت أن نفي المثل لا ينفي عنه القوة التي تظهر في المثل ولذا أثبت لذاته صفات المعاني كالسمع والبصر دون أن يثبت الجارحة «الأذن والعين» بل يصرف اللفظ في مثل ذلك عن ظاهره وجوباً لما قد يتبادر من إثبات ذات على وجه التفصيل، لذا كان الواجب إثبات الذات على وجه الإجمال لرفع شبهة التشبيه ومع ذلك فإن الشارع لم يصرح بلفظ الذات بدليل نص لا من الكتاب ولا من السنة وذلك لاستحالة معرفة ذات الله سبحانه وتعالى على وجه التفصيل، وعليه فإن من أثبت خبر الوجه صفة لزمه نفي الذات، أما من نفى خبر الوجه بمعنى صفة فقد أثبت الذات.

ومن المؤسف أن ابن تيمية في اعتباره الأخبار الإضافية صفات يعلن عن نفسه تجسيد الذات، وهذا ممتنع باطل بدليل ما تقدم من الأدلة.

وإن قال الخصم: أثبت الذات بالأسماء، يقال له : إنك حكمت على نفسك بالجهل لأنك لا تقيم لصفات المعاني وزناً حيث إنك لا تؤمن بالتأويل، وإن قال أثبت الذات بالمعاني نلزمه بالتسليم بالتأويل الذي لا يؤمن به أصلاً.

ومما يؤيد ذلك ما قاله العلامة ابن طاهر التميمي البغدادي في كتابه أصول الدين:

«وزعم بعض الصفاتية أن الوجه والعين المضافين إلى الله تعالى صفات له. والصحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء. وقوله: ﴿ويبقى

وجه ربك﴾[1] معناه ويبقى ربك ولذلك قال ذو الجلال والإكرام بالرفع لأنه نعت الوجه ولو أراد الإضافة لقال ذي الجلال والإكرام بالخفض. وقوله: ﴿ولتصنع على عيني﴾[2] أي على رؤية مني كما قال: ﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾[3]. وقوله في سفينة نوح: ﴿تجري بأعيننا﴾[4]، أراد بها العيون التي جرت بها السفينة من الماء لأنه قال: ﴿ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر وفجرنا الأرض عيوناً فالتقى الماء على أمر قد قدر﴾[5]، فجرت السفينة بتلك العيون المفجرة والمراد بقوله: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾[6]، بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى خلاف البيانية من الغلاة في دعواها أن كل شيء من الإله يفنى إلا وجهه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[7]. اهـ

❊ ❊ ❊

---

(١) سورة الرحمن آية رقم (٢٧).

(٢) سورة طه آية رقم (٣٩).

(٣) سورة طه آية رقم (٤٦).

(٤) سورة القمر آية رقم (١٤).

(٥) سورة القمر آية رقم (١١).

(٦) سورة القصص آية رقم (٨٨).

(٧) أصول الدين لابن طاهر التميمي البغدادي (١٠٩-١١٠).

المبحث الرابع

«في خبر العين»

قال الله تعالى: ﴿ولتصنع على عيني﴾[1]

وقال تعالى: ﴿تجري بأعيننا﴾[2]

وقال تعالى: ﴿واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا﴾[3]

أخرج البخاري رحمه الله عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: ذكر الدجال عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور وأشار بيده إلى عينه وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى كأن عينه عنبة طافية»[4]

وعن قتادة قال: سمعت أنساً رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ما بعث الله من نبي إلا أنذر قومه الأعور الكذاب إنه أعور وإن ربكم ليس بأعور، مكتوب بين عينيه كافر»[5]

قال ابن حجر: «قال ابن بطال رحمه الله: احتجت المجسمة بهذا الحديث وقالوا في قوله: «وأشار بيده إلى عينه»: دلالة على أن عينه كسائر الأعين، وتعقب باستحالة الجسمية عليه لأن الجسم حادث وهو قديم فدل على أن المراد نفي النقص عنه، وقال ابن المنير رحمه الله: وجه الاستدلال على إثبات العين لله من حديث الدجال الذي رواه قتادة عن أنس رضي الله

---

(١) سورة طه آية رقم (٣٩).

(٢) سورة القمر آية رقم (١٤).

(٣) سورة الطور آية رقم (٤٨).

(٤) أخرجه البخاري برقم (٧٤٠٧)، (٧١٢٧)، ومسلم، كتاب (الفتن وأشراط الساعة ـ باب ذكر الدجال وصفته وما معه) رقم (١٠٠).

(٥) أخرجه البخاري برقم (٧١٣١).

عنه من قوله: «إن الله ليس بأعور» من جهة أن العور عرفاً عدم العين، وضد العور ثبوت العين، فلما نزعت هذه النقيصة لزم ثبوت الكمال بضدها، وهو وجود العين، وهو على سبيل التمثيل والتقريب للفهم، لا على معنى إثبات الجارحة، قال: ولأهل الكلام في هذه الصفات[1] كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال:

أحدها: أنها صفات ذات أثبتها السمع ولا يهتدي إليها العقل[2]

والثاني: أن العين كناية عن صفة البصر، واليد كناية عن صفة القدرة، والوجه كناية عن صفة الوجود.

والثالث: إمرارها على ما جاءت مفوضاً معناها إلى الله.

ثم قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: لقد سئلت، هل يجوز لقارئ هذا الحديث أن يصنع كما صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأجبت وبالله التوفيق أنه إن حضر عنده من يوافقه على معتقده وكان يعتقد تنزيه الله تعالى عن صفات الحدوث وأراد التأسي محضاً جاز، والأولى به الترك خشية أن يدخل على من يراه شبهة التشبيه وتعالى الله عن ذلك، ولم أر في كلام أحد من الشراح حمل هذا الحديث على معنى خطر لي في إثبات التنزيه وحسم مادة التشبيه عنه وهو أن الإشارة إلى عينه صلى الله عليه وسلم إنما هي بالنسبة إلى عين الدجال فإنها كانت صحيحة مثل هذه ثم طرأ عليها العور لزيادة كذبه في دعوى الألوهية»[3]

---

(١) أي باعتبار ما تؤول إليه.

(٢) وهذا القول شاذ ومنكر لما تقدم.

(٣) فتح الباري (١٣/ ٣٩٠).

المبحث الخامس

«في خبر اليد والإصبع»

قال الله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾[1]

أخرج البخاري رحمه الله: عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يجمع الله المؤمنين يوم القيامة فيقولون: لو استشفعنا إلى ربنا حتى يرحنا من مكاننا هذا فيأتون آدم فيقولون: يا آدم أما ترى الناس؟ خلقك الله بيده فأسجد لك ملائكته وعلمك أسماء كل شيء» وساق الحديث بطوله وهو حديث الشفاعة المعروف، والشاهد فيه قول الناس لآدم عليه السلام: «خلقك الله بيده»[2]

قال البيهقي في «الأسماء والصفات»: «وقد قال بعض أهل النظر في معنى اليد في غير هذه المواضع: إنها قد تكون بمعنى القوة، قال الله عز وجل: ﴿واذكر عبدنا داوود ذا الأيد﴾[3] أي ذا القوة، وقد يكون بمعنى الملك والقدرة، قال الله عز وجل ﴿قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء﴾[4] وقد يكون بمعنى النعمة تقول العرب كم يد لِيَ عند فلان، أي كم من نعمة لي قد أسديتها إليه، وقد يكون بمعنى الصلة قال الله تعالى: ﴿مما عملت أيدينا أنعاماً﴾[5] أي مما عملنا نحن، وقال جل وعلا: ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾[6] أي الذي له عقدة النكاح، وقد يكون المعنى الجارحة قال الله

---

(١) سورة ص آية رقم (٧٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٤٤٧٦).

(٣) سورة ص آية رقم (١٧).

(٤) سورة آل عمران آية رقم (٧٣).

(٥) سورة يس آية رقم (٧١).

(٦) سورة البقرة آية رقم (٢٣٧).

تعالى ﴿وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث﴾[1] فأما قوله عز وجل ﴿يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾[2] فلا يجوز أن يحمل على الجارحة، لأن الباري جل جلاله واحد، لا يجوز عليه التبعيض، ولا يحمل أيضاً على القوة والملك والنعمة والصلة لأن الاشتراك يقع حينئذ بين وليه آدم وعدوه إبليس، فبطل ما ذكر من تفضيله عليه لبطلان معنى التخصيص فلم يبق إلا أن يحملا على صفتين تعلقتا بخلق آدم ـ تشريفاً له، دون خلق إبليس ـ تعلق القدرة بالمقدور، لا من طريق المباشرة، ولا من حيث المماسة، وكذلك تعلقت بما روينا في الأخبار من خط التوراة وغرس الكرامة لأهل الجنة وغير ذلك تعلق الصفة بمقتضاها، وقد روينا ذكر اليد في أخبار أُخر إلا أن سياقها يدل على أن المراد بها الملك والقدرة والرحمة والنعمة، أو جرى ذكرها صلة في الكلام فأما فيما قدمنا ذكره فإنه يوجب التفضيل، والتفضيل إنما يحصل بالتخصيص فلم يجز حملها فيه على غير الصفة وكذلك في كل موضع جرى ذكرها على طريق التخصيص، فإنه يقتضي تعلق الصفة التي تسمى بالسمع يداً بالكائن فيما خص بذكرها فيه تعلق الصفة بمقتضاها، ثم لا يكون في ذلك بطلان موضع تفضيل آدم عليه السلام على إبليس، لأن التخصيص إذا وجد له في معنى دون إبليس لم يضر مشاركة غيره إياه في ذلك المعنى، بعد أن لم يشاركه فيه إبليس والله أعلم»[3]

وقال العلامة أبو عبد القاهر ابن طاهر البغدادي في كتابه «أصول الدين»: «وزعم بعض أصحابنا أن اليدين صفتان لله سبحانه وتعالى وقال

---

(١) سورة ص آية رقم (٤٤).

(٢) سورة ص آية رقم (٧٥).

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي (٢/١٢٧-١٢٨).

القلانسي : هما صفة واحدة، وتأولهما بعض أصحابنا على معنى القدرة. وقد تأول بعض أصحابنا هذا التأويل وذلك صحيح على المذهب إذا أثبتنا لله القدرة وبها خلق كل شيء ولذلك قال الله تعالى في آدم عليه السلام : ﴿خلقتُ بيَدي﴾، ووجه تخصيصه آدم بذلك أن خَلْقَه بقدرته لا على مثال له سبق ولا من نطفة ولا نقل من الأصلاب إلى الأرحام كما نقل ذريته من الأصلاب إلى الأرحام فأما إفساد تأويل المشبهة اليدين على معنى العضوين فقد مضى في الدلالة على أن الله تعالى ليس بجسم والجوارح والأعضاء لا تكون لما ليس بجسم. وزعم بعض أصحابنا أن يديه صفتان وزعم القلانسي : أنهما صفة واحدة. وزعم الجبائي أن يديه نعمتان منه وهذا يبطل فائدة تخصيص آدم بهما عنده لأنه لا يُجَوِّزُ من الله تخصيص بعض العباد بلطف ونعمة مخصوصة في دار التكليف. وقد أبطلنا قول المشبهة بالجارحة قبل هذا»[1]. اهـ

ومما ورد عن الصحابة والسلف في تأويل اليد عند تفسير قوله تعالى ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾[2] :

قال عبد الله بن عباس : «ليس يعنون بذلك أن يد الله موثقة، ولكنهم يقولون : إنه بخيل أمسك ما عنده، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً»[3]

(١) أصول الدين (١١١، ١١٢).

(٢) سورة المائدة آية رقم (٦٤).

(٣) أخرجه ابن جرير في تفسيره برقم (١٢٢٤٦) (٤ / ٦٤٠)، وابن أبي حاتم في تفسيره كما في الدر المنثور للسيوطي (٣ / ١١٣)، وتفسير ابن كثير (٢ / ٧٢)، وبهذا القول قال قتادة والضحاك، والسدي، كما في المصادر المذكورة، وهو الذي اعتمده ابن جرير.

وقال ابن عباس: «﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة﴾: أي: (بخيلة)»[1]

وهذا نص صريح واضح في تأويل الصحابة واستعمالهم المجاز فأنت ترى أن ابن عباس صرف النص عن ظاهره، ونصّ على أنه لا يجوز أن يحمل على الحقيقة (مغلولة) أي: موثقة، وإنما حملها على المعنى المجازي الذي هو البخل.

وعن سعيد بن جبير وعكرمة، عن ابن عباس قال: «قال رجل من اليهود يقال له شاس بن قيس: إن ربك بخيل لا ينفق، فأنزل الله عز وجل ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾»[2]

وقال ابن جرير الطبري في تفسيره: «وهذا خبر من الله تعالى ذكره عن جرأة اليهود على ربِّهم ووصفهم إياه بما ليس من صفته، توبيخاً لهم بذلك، وتعريفاً منه نبيه ﷺ قديم جهلهم واغترارهم به، وإنكارهم جميع جميل أياديه عندهم، وكثرة صفحه عنهم وعفوه عن عظيم إجرامهم، واحتجاجاً لنبيه محمد ﷺ بأنه نبي مبعوث ورسولٌ مرْسَل: أن كانت هذه الأنباء التي أنبأهم بها كانت من خفي علومهم ومَكْنونها التي لا يعلمها إلا أحبارهم وعلماؤهم دون غيرهم من اليهود، فضلاً عن الأمة الأمية من العرب الذين

---

(١) أخرجه عبد بن حميد وابن أبي حاتم كما في الدر المنثور للسيوطي (٣/١١٣).

(٢) قال ابن اسحاق: حدثنا محمد بن أبي محمد عن سعيد أو عكرمة عن ابن عباس كما في تفسير ابن كثير (٢/٧٢)، ومن طريق ابن إسحاق أخرجه الطبراني في الكبير جزء (١٢) رقم (١٢٤٩٧)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/١٧): رجاله ثقات، قلت: وفيه محمد بن أبي محمد مولى زيد بن ثابت ذكره ابن حبان في الثقات (٧/٣٩٢)، وقال الذهبي في الكاشف (٥١٤٣): وثّق، وقال في الميزان (٤/٢٦): لا يعرف، والحق أنه معروف موثق، لأن توثيق ابن حبان إذا لم يعارضه تجهيل من متقدم ولم يأت بخبر منكر قُبِلَ كما هو الحال هنا، حيث إن للحديث شواهد تقدم ذكرها.

لم يقرأوا كتاباً، ولا وَعَوْا من علوم أهل الكتاب علماً، فأطلع الله على ذلك نبيّه محمداً ﷺ، ليقرر عندهم صدقه، ويقطع بذلك حجتهم.

يقول تعالى ذكره: ﴿وقالت اليهود﴾ من بني إسرائيل ﴿يد الله مغلولة﴾ يعنون: أن خير الله ممسك وعطاؤه محبوس عن الاتساع عليهم، كما قال تعالى ذكره، في تأديب نبيِّه: ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط﴾[1]

وإنما وصف تعالى ذكره (اليد) بذلك، والمعنى العطاء، لأن عطاء الناس، وبذل معروفهم الغالب بأيديهم، فجرى استعمال الناس في وصف بعضهم بعضاً، إذا وصفوه بجود وكرم أو ببخل وشح وضيق، بإضافة ما كان من ذلك من صفة الموصوف إلى يديه، كما قال الأعشى في مدح رجل:

يَدَاك يَدَا مَجد فكَفٌّ مُبيدةٌ وكَفٌّ إذا مَا ضُنّ بالزَاد تُنفقُ

فأضاف ما كان صفة صاحب اليد من إنفاق وإبادة إلى (اليد) ومثل ذلك من كلام العرب في أشعارها وأمثالها أكثر من أن يحصى، فخاطبهم الله بما يتعارفونه ويتحاورونه بينهم في كلامهم فقال: ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة﴾ يعني بذلك: أنهم قالوا: إن الله يبخل علينا، ويمنعنا فضله فلا يفضل، كالمغلولة يده الذي لا يقدر أن يبسطها بعطاء ولا بذل معروف، تعالى الله عما قال أعداء الله! فقال الله مُكَذّبهم ومخبرهم بسخطه عليهم ﴿غُلَّت أيديهم﴾، يقولَ: أُمسكت أيديهم عن الخيرات، وقُبضت عن الانبساط بالعطيات، ﴿ولعنوا بما قالوا﴾ وأبعدوا من رحمة الله وفضله بالذي قالوا من الكفر، وافتروا على الله ووصفوه به من الكذب والإفك، ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ يقول: بل يداه مبسوطتان بالبذل والإعطاء، وأرزاق

---

(١) سورة الإسراء آية رقم (٢٩).

عباده وأقوات خلقه، غير مغلولتين ولا مقبوضتين، ﴿ينفق كيف يشاء﴾ يقول: يعطي هذا، ويمنع هذا فيقتر عليه.

وبمثل الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل»[1]

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم من أهل الكتاب فقال يا أبا القاسم إن الله يمسك السموات على أُصبعٍ والأرضين على أصبُعٍ والشجر والثرى على أصبُعٍ، والخلائق على اصبع ثم يقول أنا الملك أنا الملك فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم ضحك حتى بدت نواجذه ثم قرأ ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾[2] »[3]

وهذا الحديث يرويه إبراهيم عن عبيدة السلماني عن عبدالله، ورواه عن إبراهيم منصور والأعمش.

فالأعمش يرويه بدون زيادة «تصديقاً لقول الحبر وتعجباً»، وكذلك المحفوظ عن منصور فقد رواه عنه شيبان وإسرائيل وجرير عنهما من غير هذه الزيادة، وتفرد بهذه الزيادة المنكرة الشاذة الفضيل بن عياض كما قال يحيى ابن سعيد الأنصاري[4]، وعلى هذا لا يجوز أن يقال إن النبي ﷺ صدقه على تجسيمه هذا. فسياق الحديث وقراءته ﷺ لقوله تعالى ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ دليل على أن ضحكه ﷺ كان إستغراباً واستهزاءً بتجسيمهم وخِفّة عقولهم.

قال الخطابي: «وأما ضحكه ﷺ من قول الحبر، فيحتمل الرضى والإنكار، وأما قول الراوي: «تصديقاً له» فظنٌ منه وحسبان»[5]

---

(١) تفسير ابن جرير الطبري (٤ / ٦٣٩).

(٢) سورة الزمر آية رقم (٦٧).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٧٤١٥).

(٤) البخاري ٤ / ٣٨٤ علل الدارقطني (٥ / ١٧٧-١٧٩)، مسند الجامع (١٢ / ١١٢).

(٥) فتح الباري (١٣ / ٣٩٨).

قال ابن حجر: «قال القرطبي في «المفهم»[1]: قوله: «إن الله يمسك» إلى آخر الحديث، هذا كله قول اليهودي، وهم يعتقدون التجسيم، وأن الله شخص ذو جوارح، كما يعتقده غلاة المشبهة من هذه الأمة، وضحك النبي ﷺ إنما هو للتعجب من جهل اليهودي، ولهذا قرأ عند ذلك ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ أي: ما عرفوه حق معرفته، ولا عظموه حقّ تعظيمه، فهذه الرواية هي الصحيحة المحققة، وأما من زاد «وتصديقاً له» فليست بشيء، فإنها من قول الراوي، وهي باطلة لأن النبي ﷺ لا يصدق المحال، وهذه الأوصاف في حق الله محال، إذ لو كان ذا يد وأصابع وجوارح كان كواحد منا، فكان يجب له من الافتقار والحدوث والنقص والعجز ما يجب لنا، ولو كان كذلك، لاستحال أن يكون إلهاً، إذ لو جازت الإلهية لمن هذه صفته، لصحت للدجال وهو محال، فالمفضي إليه كذبٌ فقول اليهودي كذب ومحال، ولذلك أنزل الله في الرد عليه ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ وإنما تعجب النبي ﷺ من جهله، فظن الراوي أن ذلك التعجب تصديق وليس كذلك، فإن قيل: قد صحّ حديث: «إن قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن» فالجواب: أنه إذا جاءنا مثل هذا في الكلام الصادق تأولناه، أو توقفنا فيه إلى أن يتبين وجهه مع القطع باستحالة ظاهره، لضرورة صدق من دلت المعجزة على صدقه، وإما إذا جاءت على لسان من يجوز عليه الكذب، بل على لسان من أخبر الصادق عن نوعه بالكذب والتحريف كذبناه وقبّحناه، ثم لو سلمنا أن النبي ﷺ صرّح بتصديقه لم يكن ذلك تصديقاً له في المعنى، بل في اللفظ الذي نقله من كتابه عن نبيه، ونقطع أن ظاهره غير مراد. انتهى ملخصاً. وهذا الذي نحا إليه أخيراً أولى مما ابتدأ به،

---

(١) انظر المفهم للقرطبي (٧/٣٨٩-٣٩١).

لما فيه من الطعن على ثقات الرواة، وردّ الأخبار الثابتة، ولو كان الأمر على خلاف ما فهمه الراوي بالظن، للزم منه تقرير النبي ﷺ على الباطل وسكوته على الإنكار، وحاشا لله من ذلك.

وقد اشتد إنكار ابن خزيمة على من ادعى أن الضحك المذكور كان على سبيل الإنكار، فقال بعد أن أورد هذا الحديث في «كتاب التوحيد» من صحيحه بطريقه: قد أجلّ تعالى نبيه ﷺ عن أن يوصف ربه بحضرته بما ليس هو من صفاته، فيجعل يبدل الإنكار والغضب على الواصف ضحكاً، بل لا يوصف النبي ﷺ بهذا الوصف من يؤمن بنبوته، وقد وقع الحديث الماضي في الرقاق عن أبي سعيد رفعه، «تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبار بيده كما يتكفؤ أحدكم خبزته» .. الحديث، وفيه أن يهودياً دخل فأخبر بمثل ذلك، فنظر النبي ﷺ إلى أصحابه ثم ضحك»[1]

قلت: لا وجه لهذا التعقب، فقد شرح القرطبي هذا الحديث وبين معناه فقال: «قوله: «تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة» يعني: الأرض التي يخرجون منها يقلبها الله تعالى بقدرته كما يقلب أحدنا خبزته، وهو تمثيل لسرعة الانقلاب وسهولته»[2]

قال الإمام الرازي في تفسير هذه الآية: «واعلم أنه تعالى لما حكى عن المشركين أنهم أمروا الرسول بعبادة الأصنام، ثم إنه تعالى أقام الدلائل على فساد عقولهم وأمر الرسول بأن يعبد الله ولا يعبد شيئاً آخر سواه، بيَّن أنهم لو عرفوا الله حق معرفته لما جعلوا هذه الأشياء الخسيسة مشاركة له

---

(١) فتح الباري (١٣/٣٩٨-٣٩٩).

(٢) المفهم للقرطبي (٧/٣٥٢).

المعبودية، فقال ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى: احتج بعض الناس بهذه الآية على أن الخلق لا يعرفون حقيقة الله، قالوا لأن قوله ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ يفيد هذا المعنى إلا أنَّا ذكرنا أن هذا صفة حال الكفار فلا يلزم من وصف الكفار بأنهم ما قدروا الله حق قدره وصف المؤمنين بذلك، فسقط هذا الكلام.

المسألة الثانية: قوله ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ أي ما عظموه حق تعظيمه، وهذه الآية مذكورة في سور ثلاث في سورة الأنعام وفي سورة الحج وفي هذه السورة.

واعلم أنه تعالى لما بين أنهم ما عظموه تعظيماً لائقاً به أردفه بما يدل على كمال عظمته ونهاية جلالته، فقال: ﴿والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه﴾ قال القفال: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة﴾ كقول القائل: وما قدرتني حق قدري وأنا الذي فعلت كذا وكذا، أي لما عرفت أن حالي وصفتي هذا الذي ذكرت، فوجب أن لا تحطني عن قدري ومنزلتي، ونظيره قوله تعالى ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾[البقرة: ٢٨] أي كيف تكفرون بمن هذا وصفه وحال ملكه، فكذا ههنا، والمعنى ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ إذ زعموا أن له شركاء وأنه لا يقدر على إحياء الموتى مع أن الأرض والسموات في قبضته وقدرته، قال صاحب «الكشاف»: الغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته والتوقيف على كنه جلاله من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو مجاز، وكذلك ما روي

أن يهوديًا جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: يا أبا القاسم إن الله يمسك السموات يوم القيامة على أصبع، والأرضين على أصبع والجبال على أصبع والشجر على أصبع والثرى على أصبع وسائر الخلق على أصبع ثم يهزهن فيقول أنا الملك! فضحك رسول الله ﷺ تعجبًا مما قال[1].

قال صاحب «الكشاف»: وإنما ضحك أفصح العرب لأنه لم يفهم منه إلا ما يفهمه علماء البيان من غير تصور إمساك ولا إصبع ولا هز ولا شيء من ذلك، ولكن فهمه وقع أول كل شيء وآخره على الزيادة والخلاصة، التي هي الدلالة على القدرة الباهرة، وأن الأفعال العظام التي تتحير فيها الأوهام ولا تكتنهها الأذهان هيِّنة عليه، قال: ولا نرى بابًا في علم البيان أدق ولا ألطف من هذا الباب.

فيقال له هل تسلم أن الأصل في الكلام حمله على الحقيقة، وأنه إنما يعدل عن الحقيقة إلى المجاز عند قيام الدلالة على أن حمله على حقيقته ممتنع فحينئذ يجب حمله على المجاز فإن أنكر هذا الأصل فحينئذ يخرج القرآن بالكلية عن أن يكون حجة، فإن لكل أحد أن يقول المقصود من الآية الفلانية كذا وكذا فأنا أحمل الآية على ذلك المقصود، ولا ألتفت إلى الظواهر مثاله من تمسك بالآيات الواردة في ثواب أهل الجنة وعقاب أهل النار، قال المقصود بيان سعادات المطيعين وشقاوة المذنبين، وأنا أحمل هذه الآيات على هذا المقصود ولا أثبت الأكل والشرب ولا سائر الأحوال الجسمانية، ومن تمسك بالآيات الواردة في إثبات وجوب الصلاة فقال المقصود منه إيجاب تنوير القلب بذكر الله، فأنا أكتفي بهذا القدر ولا أوجب هذه الأعمال المخصوصة.

---

(١) تقدم تخريجه ص(٢١٦).

وإذا عرفت الكلام في هذين المثالين فقس عليه سائر المسائل الأصولية والفروعية، وحينئذ يخرج القرآن عن أن يكون حجة في المسائل الأصولية والفروعية، وذلك باطل قطعاً، وأما إن سلم أن الأصل في علم القرآن أن يعتقد أن الأصل في الكلام حمله على حقيقته فإن قام دليل منفصل على أنه يتعذر حمله على حقيقته فحينئذ يتعين صرفه إلى مجازه، فإن حصلت هناك مجازات لم يتعين صرفه إلى مجاز معين إلا إذا كان الدليل يوجب ذلك التعيين فنقول ههنا: لفظ القبضة ولفظ اليمين حقيقة في الجارحة المخصوصة، ولا يمكنك أن تصرف ظاهر الكلام عن هذا المعنى إلا إذا أقمت الدلالة على أن حمل هذه الألفاظ على ظواهرها ممتنع فحينئذ يجب حملها على المجازات، ثم تبين بالدليل أن المعنى الفلاني يصح جعله مجازاً عن تلك الحقيقة ثم تبين بالدليل أن هذا المجاز أولى من غيره، وإذا ثبتت هذه المقدمات وترتيبها على هذا الوجه فهذا هو الطريق الصحيح الذي عليه تعويل أهل التحقيق فأنت ما أتيت في هذا الباب بطريقة جديدة وكلام غريب، بل هو عين ما ذكره أهل التحقيق فثبت أن الفرح الذي أظهره من أنه اهتدى إلى الطريق الذي لم يعرفه غيره طريق فاسد، دال على قلة وقوفه على المعاني، ولنرجع إلى الطريق الحقيقي فنقول: لا شك أن لفظ القبضة واليمين مشعر بهذه الأعضاء والجوارح، إلا أن الدلائل العقلية قامت على امتناع ثبوت الأعضاء والجوارح لله تعالى، فوجب حمل هذه الأعضاء على وجوه المجاز. فنقول: إنه يقال: فلان في قبضة فلان إذا كان تحت تدبيره وتسخيره. قال تعالى ﴿إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾ والمراد منه كونه مملوكاً له، ويقال: هذه الدار في يد فلان، وفلان صاحب اليد، والمراد

من الكل القدرة، والفقهاء يقولون في الشروط: وقبض فلان كذا وصار في قبضته، ولا يريدون إلا خلوص ملكه، وإذا ثبت تعذر حمل هذه الألفاظ على حقائقها وجب حملها على مجازاتها صوناً لهذه النصوص عن التعطيل فهذا هو الكلام الحقيقي في هذا الباب، ولنا كتاب مفرد في إثبات تنزيه الله تعالى عن الجسمية والمكان، سميناه «بتأسيس التقديس»، من أراد الإطناب في هذا الباب فليرجع إليه.

المسألة الثالثة: في تفسير ألفاظ الآية قوله ﴿والأرض﴾ المراد منه الأرضون السبع، ويدل عليه وجوه: (الأول) قوله ﴿جميعاً﴾[1] فإن هذا التأكيد لا يحسن إدخاله إلا على الجمع ونظيره قوله ﴿كل الطعام﴾ [آل عمران: ٩٣] وقوله تعالى ﴿أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء﴾[النور: ٣١] وقوله تعالى ﴿والنخل باسقات﴾[ق: ١٠] وقوله تعالى ﴿إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ فإن هذه الألفاظ الملحقة باللفظ المفرد تدل على أن المراد منه الجمع فكذا ههنا. (والثاني) أنه قال بعده ﴿والسموات مطويات﴾ فوجب أن يكون المراد بالأرض الأرضين (الثالث) أن الموضع موضع تعظيم وتفخيم فهذا مقتضى المبالغة، وأما القبضة فهي المرة الواحدة من القبض، قال تعالى ﴿فقبضت قبضة من أثر الرسول﴾[طه: ٩٦] والقبضة بالضم المقدار المقبوض بالكف، ويقال أيضاً أعطني قبضة من كذا، يريد معنى القبضة تسمية بالمصدر، والمعنى والأرضون جميعاً قبضته أي ذوات قبضته يقبضهن قبضة واحدة من قبضاته، يعني أن الأرضين مع ما لها من العظمة والبسطة لا يبلغن إلا قبضة واحدة من قبضاته، أما إذا أريد معنى القبضة، فظاهر لأن المعنى أن الأرضين

بجملتها مقدار ما يقبضه بكف واحدة فإن قيل: ما وجه قراءة من قرأ (قبضَتَه) بالنصب؟ قلنا: جعل القبضة ظرفاً. وقوله ﴿مطويات﴾ من الطي الذي هو ضد النشر كما قال تعالى ﴿يوم نطوي السماء كطي السجل﴾ [الأنبياء: ١٠٤] وعادة طاوي السجل أن يطويه بيمينه، ثم قال صاحب «الكشاف»: وقيل قبضته ملكه ويمينه قدرته، وقيل مطويات بيمينه أي مفنيات بقسمه لأنه أقسم أن يقبضها، ولما ذكر هذه الوجوه عاد إلى القول الأول بأنها وجوه ركيكة، وأن حمل هذا الكلام على محض التمثيل أولى، وبالغ في تقرير هذا الكلام فأطنب، وأقول: إن حال هذا الرجل في إقدامه على تحسين طريقته وتقبيح طريقة القدماء عجيب جداً، فإنه إن كان مذهبه أنه يجوز ترك ظاهر اللفظ، والمصير إلى المجاز من غير دليل فهذا طعن في القرآن وإخراج له عن أن يكون حجة في شيء، وإن كان مذهبه أن الأصل في الكلام الحقيقة، وأنه لا يجوز العدول عنه إلا بدليل منفصل، فهذه هي الطريقة التي أطبق عليها جمهور المتقدمين فأين الكلام الذي يزعم أنه علمه؟ وأين العلم الذي لم يعرفه غيره؟ مع أنه وقع في التأويلات العسرة والكلمات الركيكة، فإن قالوا: المراد أنه لما دل الدليل على أنه ليس المراد من لفظ القبضة واليمين هذه الأعضاء، وجب علينا أن نكتفي بهذا القدر ولا نشغل بتعيين المراد بل نفوض علمه إلى الله تعالى، فنقول: هذا هو طريق الموحدين الذين يقولون: إنا نعلم [أنه] ليس مراد الله من هذه ألفاظ هذه الأعضاء، فأما تعيين المراد فإنا نفوض ذلك العلم إلى الله تعالى، وهذه هي طريقة السلف المعرضين عن التأويلات، فثبت أن هذه التأويلات التي أتى بها هذا الرجل ليس تحتها شيء من الفائدة أصلاً والله أعلم.

واعلم أنه تعالى لما بين عظمته من الوجه الذي تقدم قال: ﴿سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ يعني أن هذا القادر القاهر العظيم الذي حارت العقول والألباب في وصف عظمته تنزه وتقدّس عن أن تجعل الأصنام شركاء له في المعبودية، فإن قيل السؤال على هذا الكلام من وجوه:

(الأول) أن العرش أعظم من السموات السبع والأرضين السبع، ثم إنه قال في صفة العرش ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ وإذا وصف الملائكة بكونهم حاملين العرش العظيم فكيف يجوز تقدير عظمة الله بكونه حاملاً للسموات والأرض؟

السؤال الثاني: أن قوله ﴿والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه﴾ شرح حالة لا تحصل إلا في يوم القيامة، والقوم ما شاهدوا ذلك، فإن كان هذا الخطاب مع المصدقين للأنبياء فهم يكونون معترفين بأنه لا يجوز القول بجعل الأصنام شركاء لله تعالى، فلا فائدة في إيراد هذه الحجة عليهم، وإن كان هذا الخطاب مع المكذبين بالنبوة وهم ينكرون قوله ﴿والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة﴾ فكيف يمكن الاستدلال به على إبطال القول بالشرك؟

السؤال الثالث: حاصل القول في القبضة واليمين هو القدرة الكاملة الوافية بحفظ هذه الأجسام العظيمة، وكما أن حفظها وإمساكها يوم القيامة ليس إلا بقدرة الله فكذلك الآن، فما الفائدة في تخصيص هذه الأحوال بيوم القيامة؟

الجواب عن الأول: أن مراتب التعظيم كثيرة فأولها تقرير عظمة الله بكونه قادراً على حفظ هذه الأجسام العظيمة، ثم بعد تقرير عظمته يكون قادراً على إمساك أولئك الملائكة الذين يحملون العرش.

الجواب عن الثاني: أن المقصود أن الحق سبحانه هو المتولي لإبقاء السموات والأرضين على وجوه العمارة في هذا الوقت، وهو المتولي لتخريبها وإفنائها في يوم القيامة فذلك يدل على حصول قدرة تامة على الإيجاد والإعدام، وتنبيه أيضاً على كونه غنياً على الإطلاق، فإنه يدل على أنه إذا حاول تخريب الأرض فكأنه يقبض قبضة صغيرة ويريد إفناءها، وذلك يدل على كمال الاستغناء.

الجواب عن الثالث: أنه إنما خصص تلك بيوم القيامة ليدل على أنه كما ظهر كمال قدرته في الإيجاد عند عمارة الدنيا، فكذلك ظهر كمال قدرته عند خراب الدنيا والله أعلم»[1]

وفي هذه الآية ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾ دليل على الذين يزعمون بأن لله يداً على الحقيقة كأن الحق يرد عليهم حين علق ذلك بيوم القيامة وكأنه يقول لهم: لو أن ما زعمتموه حقاً لكان قبض السموات والأرض منذ أن خلقهما حاصلاً إلا أن الإحالة والتعليق على أمر سيكون فيما بعد دليلاً على بطلان ذلك الزعم، ولا يزيل تلك الشبهة إلا التأويل بأن السموات والأرض خاضعتان مقهورتان تحت حكمه لم يخرجا عن حكمه ولن يخرجا فيما بعد كما قال سبحانه لهما حينما خلقهما ﴿إتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾ [فصلت: ١١] فاندفع بهذه الآية احتمال كونهما غير طائعين حيث إنهما غير خارجتين عن حكمه وإرادته وإنما بين ذلك لإظهار عظمته بعد ظهورهما وكأن الحق سبحانه يبين للخلق أن ما كان في الغيب محكوماً عليه بالقهر

---

(١) تفسير الفخر الرازي (٢٧ / ١٤-١٧)، إشارة إلى أن البدء والختم يكون في القدرة المتمثلة في القبض والبسط، وهذا ينسجم مع قوله سبحانه ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً ...﴾ فما أراده الله أن يكون إيجاداً أو عدماً، فهو كائن بأمره، وقدرته، كما تقرر أن قدرته غير منفصلة عن ذاته، قال صاحب الزبد: فقدرته لكل مقدور جعل وعلمه لكل معلوم شمل
ولذا ختمت هذه الآية بقوله تعالى ﴿سبحانه وتعالى عما يشركون﴾.

يبقى محكوماً عليه بالقهر وإن ظهر ليبقى الله الباطن الظاهر سبحانه وتعالى. وهذا ينسجم مع عظمته وجلاله في إيجاد الأشياء وإعدامها بقوله سبحانه ﴿إذا أراد شيئاً فإنما يقول له كن فيكون﴾[يس: ٨٢] فمن كان هذا شأنه لا حاجة له إلى الجارحة مطلقاً كما يعتقد المجسمة والمشبهة بأن لله أبعاضاً وجوارح لا نعلم كيفيتها في الدنيا وإنما نعلمها يوم القيامة وهذا مخالف لقول أهل القبلة. والله أعلم.

المبحث السادس

«خبر الغيرة والشخص»

عن المغيرة رضي الله عنه قال: «قال سعد بن عبادة: لو رأيت رجلاً مع امرأتي لضربته بالسيف غير مصفح فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: تعجبون من غيرة سعد والله لأنا أغير منه والله أغير مني، ومن أجل غيرة الله حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ولا أحد أحب إليه العذر من الله، ومن أجل ذلك بعث المبشرين والمنذرين ولا أحد أحب إليه المدحة من الله ومن أجل ذلك وعد الله الجنة»[(١)]

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: «قوله أغير أفعل تفضيل من الغيرة، وهي في اللغة تغير يحصل من الحمية والأنفة وأصلها في الزوجين والأهلين وكل ذلك محال على الله تعالى لأنه منزه عن كل تغير ونقص فيتعين حمله على المجاز، وقيل غيرة الله كراهية إتيان الفواحش وعدم رضاه بها»[(٢)]

وقال في موضع آخر: قال ابن دقيق العيد رحمه الله: المنزهون لله إما ساكت عن التأويل أو مؤول والثاني يقول: المراد بالغيرة المنع من الشيء والحماية وهما من لوازم الغيرة فأطلقت على سبيل المجاز كالملازمة وغيرها من الأوجه الشائعة في لسان العرب. قال ابن بطال: أجمعت الأمة على أن الله لا يجوز أن يوصف (بأنه شخص) لأن التوقيف لم يرد به وقد منعت منه المجسمة مع قولهم بأنه جسم لا كالأجسام. كذا قال، والمنقول عنهم خلاف ما قال، وقال الإسماعيلي: ليس في قوله: «لا شخص أغير من الله» إثبات

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٧٤١٦).

(٢) فتح الباري (٢/ ٥٣٠-٥٣١) بتصرف.

أن الله شخص، بل هو كما جاء «ما خلق الله أعظم من آية الكرسي» فإنه ليس فيه إثبات أن آية الكرسي مخلوقة، بل المراد أنها أعظم من المخلوقات، وهو كما يقول من يصف امرأة كاملة الفضل حسنة الخلق: «ما في الناس رجل يشبهها» يريد تفضيلها على الرجال، لا أنها رجل.

وقال ابن بطال رحمه الله: التقدير أن الأشخاص الموصوفة بالغيرة لا تبلغ غيرتها وإن تناهت غيرة الله تعالى، وإن لم يكن شخصاً بوجه، وقال الكرماني رحمه الله رداً على الخطابي حينما أنكر لفظ الشخص وبأن هذا تصحيف من الراوي وأن اللفظ (لا أحد أغير من الله) مع أن هذه اللفظة في صحيح مسلم والبخاري وهي لفظة الشخص فقال الكرماني رحمه الله: «لا حاجة لتخطئة الرواة الثقات بل حكم هذا حكم سائر المتشابهات إما التفويض وإما التأويل، وقال القاضي عياض رحمه الله بعد أن ذكر معنى قوله (لا أحد أحب إليه العذر من الله) أنه قدم الإعذار والإنذار قبل أخذهم بالعقوبة وعلى هذا لا يكون في ذكر الشخص ما يشكل كذا قال، ولم يتجه أخذُ نفي الإشكال مما ذكر، ثم قال: كما يجوز أن يكون المراد بالشخص المرتفع لأن الشخص هو ما ظهر وما شخص وارتفع فيكون المعنى لا مرتفع أرفع من الله كقولك: لا متعاليَ أعلىٰ من الله. ويحتمل أن يكون المعنى لا ينبغي لشخص أن يكون أغير من الله تعالى ومع ذلك لم يعجل ولا بادر بعقوبة عبده لارتكابه ما نهاه عنه بل حذره وأنذره فينبغي أن يتأدب بأدبه ويقف عند أمره ونهيه، وبهذا تظهر مناسبة تعقيبه بقوله (ولا أحد أحب اليه العذر من الله) وإلى هذا ذهب القرطبي رحمه الله وغيره، والله أعلم»[1]

---

(١) فتح الباري (١٣/٣٩٩-٤٠١)بتصرف.

المبحث السابع

«خبر الشيء»

قال الله تعالى: ﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله﴾[1]

قال البخاري رحمه الله فسمى الله نفسه شيئاً وسمى النبي صلى الله عليه وسلم القرآن شيئاً وهو صفة من صفات الله، وقال: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾[2] [3]

عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لرجل: «أمعك من القرآن شيء؟ قال: نعم، سورة كذا وسورة كذا لسورٍ سمّاها»[4]

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في الآية الأولى: «فعلى هذا يصح أن يُسمّى الله شيئاً وتكون الجلالة خبر مبتدأ محذوف أي ذلك الشيء هو الله، ويجوز أن يكون مبتدأ محذوف الخبر والتقدير الله أكبر شهادة.

والحديث الذي أورده وفيه (أمعك من القرآن شيء) توجيهه أن بعض القرآن قرآن، وقد سماه الله شيئاً، وقوله: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ الاستدلال بهذه الآية للمطلوب ينبني على أن الاستثناء فيها متصل فإنه يقتضي اندراج المستثنى في المستثنى منه وهو الراجح على أن لفظ شيء يطلق على الله، وقيل: إن الاستثناء منقطع والتقدير (لكن هو سبحانه لا يهلك).

---

(١) سورة الأنعام آية رقم (١٩).

(٢) سورة القصص آية رقم (٨٨).

(٣) صحيح البخاري (٤/٣٨٧).

(٤) أخرجه البخاري رقم (٧٤١٧).

وأما قولهم: فلان ليس بشيءٍ فهو على طريق المبالغة بالذم، ولذلك وصفه بصفة المعدوم والشيء يساوي الموجود لغة وعرفا، ولم يجعل لفظ شيء من أسمائه بل دلّ على نفسه أنه شيء تكذيباً للدهرية ومنكري الألوهية من الأمم، وسبق في علمه أنه سيكون من يلحد في أسمائه ويلبس على خلقه ويدخل كلامه في الأشياء المخلوقة فقال سبحانه: ﴿ليس كمثله شيء﴾ فأخرج نفسه وكلامه من الأشياء المخلوقة، ثم وصف كلامه بما وصف به نفسه فقال سبحانه: ﴿وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء﴾[1] وقال تعالى: ﴿أو قال أوحي إليَّ ولم يوح إليه شيء﴾[2] فدلّ على كلامه بما دل على نفسه ليعلم أن كلامه صفة من صفات ذاته فكل صفة تسمى شيئاً بمعنى أنها موجودة، وحكى ابن بطال رحمه الله أن في هذه الآيات والآثار رداً على من زعم أنه لا يجوز أن يطلق على الله (شيء) كما صرح به عبد الله الناشئ المتكلم وغيره، ورداً على من زعم أن المعدوم شيء وقد اتفق العقلاء على أن لفظ (شيء) يقتضي إثبات موجود، وعلى أن لفظ (لا شيء) يقتضي نفي موجود إلا ما تقدم من إطلاقهم ليس بشيء بالذم فإنه من طريق المجاز»[3]

(١) سورة الأنعام آية رقم (٩١).

(٢) سورة الأنعام آية رقم (٩٣).

(٣) كذا في فتح الباري (١٣/ ٤٠٢،٤٠٣).

المبحث الثامن

«خبر الصورة والساق»

أخرج البخاري في حديث الشفاعة الطويل عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن الناس قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «هل تضارّون في القمر ليلة البدر»؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فهل تضارّون في الشمس ليس دونها سحاب»؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فإنكم ترونه كذلك، يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس ويتبع من كان يعبد القمر القمر ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت وتبقى هذه الأمة فيها شافعوها أو منافقوها ـ شكّ الراوي ـ فيأتيهم الله فيقول أنا ربكم فيقولون هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه فيأتيهم الله في صورته الذي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم»[1].

قال الحافظ: «استدل ابن قتيبة بذكر الصورة على أن لله صورة لا كالصور كما ثبت أنه شيء لا كالأشياء وقال ابن بطال: تمسك به المجسمة فأثبتوا لله صورة ولا حجة لهم فيه لاحتمال أن يكون بمعنى العلامة وضعها الله لهم دليلاً على معرفته كما يُسمّى الدليل والعلامة صورة وكما تقول: صورة حديثك كذا، وصورة الأمر كذا والحديث والأمر لا صورة لهما حقيقه، وأجاز غيره أن المراد بالصورة الصفة وإليه مال البيهقي.

وقال بعضهم في قوله: «في الصورة التي يعرفونها» يحتمل أن يشير بذلك إلى ما عرفوه حين أخرج ذرية آدم من صلبه ثم أنساهم ذلك في الدنيا ثم يذكرهم بها في الآخرة.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه رقم (٧٤٣٧).

وقوله: «فإذا رأينا ربنا عرفناه» قال ابن بطال عن المهلب: إن الله يبعث لهم ملكاً ليختبرهم في اعتقاد صفات ربهم الذي ﴿ليس كمثله شيء﴾ فإذا قال لهم: أنا ربكم ردوا عليه لما رأوا عليه من صفة المخلوق: لست أنت ربنا»[1]

وأخرج البخاري عن أبي سعيد الخدري حديث الشفاعة وفيه يقول الله «هل بينكم وبينه آية؟» فيقولون: الساق فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن[2]

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: «قال ابن بطال: فهذا يحتمل أن الله عرفهم على ألسنة الرسل من الملائكة أو الأنبياء، أن الله جعل لهم علامة تجليه الساق، وذلك أنه يمتحنهم بإرسال من يقول لهم: أنا ربكم، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى: ﴿يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت﴾[3] وهي وإن ورد أنها في عذاب القبر، فلا يبعد أن تتناول يوم الموقف أيضاً، وأما الساق فجاء عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾[4]، قال: عن شدة من الأمر، والعرب تقول: قامت الحرب على ساق إذا اشتدت، ومنه:

قد سنَّ أصحابك ضرب الأعناق ... وقامت الحرب بنا على ساق

وجاء عن أبي موسى الأشعري في تفسيرها: عن نور عظيم.

قال ابن فورك: معناه ما يتجدد للمؤمنين من الفوائد والألطاف، وقال المهلب: كشف الساق للمؤمنين رحمة، ولغيرهم نقمة.

---

(١) فتح الباري (١٣/٤٢٧-٤٢٨) باختصار وتصرف يسير.

(٢) أخرجه البخاري برقم (٧٤٣٩).

(٣) سورة إبراهيم آية رقم (٢٧).

(٤) سورة القلم آية رقم (٤٢).

وقال الخطابي: تهيب كثير من الشيوخ الخوض في معنى الساق، ومعنى قول ابن عباس: أن الله يكشف عن قدرته التي تظهر بها الشدة وأسند البيهقي الأثر المذكور عن ابن عباس بسندين، كل منهما حسن، وزاد: إذا خفي عليكم شيء من القرآن فاتبعوه من الشعر، وذكر الرجز المشار إليه، وأنشد الخطابي في إطلاق الساق على الأمر الشديد:

في سنة قد كشفت عن ساقها

وأسند البيهقي من وجه آخر صحيح عن ابن عباس قال: يريد يوم القيامة، قال الخطابي: وقد يطلق ويراد النفس»[(١)]

قال الحافظ ابن حجر في موضوع آخر ما نصه: «قوله: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾ أخرج أبو يعلى بسند فيه ضعف عن أبي موسى مرفوعاً في قوله ﴿يوم يكشف عن ساق﴾ قال: «عن نور عظيم فيخرون له سجداً»[(٢)]، وقال عبد الرزاق عن معمر عن قتادة في قوله ﴿يوم يكشف عن ساق﴾ قال: عن شدة أمر وعند الحاكم من طريق عكرمة عن ابن عباس قال: «هو يوم كرب وشدة»، قال الخطابي: فيكون المعنى يكشف عن قدرته التي تنكشف عن الشدة والكرب، وذكر غير ذلك من التأويلات ووقع في هذا الموضع «يكشف ربنا عن ساقه» وهو من رواية سعيد بن أبي هلال عن زيد بن أسلم فأخرجها الإسماعيلي كذلك ثم قال في قوله: «عن ساقه» أنكره. ثم أخرجه من طريق حفص بن ميسرة عن زيد بن أسلم بلفظ «يكشف عن ساق» قال الإسماعيلي: هذه أصح لموافقتها لفظ القرآن في الجملة، لا يظن أن الله ذو أعضاء وجوارح لما في ذلك من مشابهة المخلوقين تعالى الله عن ذلك ليس كمثله شيء» اهـ.[(٣)]

---

(١) فتح الباري (١٣/٤٢٨).

(٢) أخرجه أبو يعلى في مسنده برقم (٧٢٨٣). وهو حديث منكر.

(٣) فتح الباري (٨/٦٦٤).

قال ابن الجوزي في «دفع شبه التشبيه»: روى البخاري ومسلم في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «خلق الله آدم ـ عليه السلام ـ على صورته»(١) قال: للناس في هذا مذهبان:

* أحدهما: السكوت.

* والثاني: الكلام في معناه.

واختلف أرباب هذا المذهب في الهاء إلى من تعود على أربعة أقوال:

أحدها: تعود إلى بعض بني آدم قال وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم مرَّ برجل يضرب رجلاً وهو يقول: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، فقال صلى الله عليه وسلم: إذا ضرب أحدكم فليتقِ الوجه فإن الله تعالى خلق آدم على صورته»(٢)

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٦٢٢٧)، ومسلم (٢٨٤١).

(٢) أخرجه البخاري في الأدب المفرد برقم (١٧٣)، وأحمد في المسند (٢/٤٣٤)، وابن أبي عاصم في السنة (٥١٦، ٥٢١).

أما لفظة «إن الله خلق آدم على صورة الرحمن» فهي زيادة منكرة ومردودة انفرد بها ابن لهيعة في حديث أبي هريرة.

وفي الإسناد عبد الله بن لهيعة، وكان سيء الحفظ بسبب اختلاطه بعد احتراق كتبه، ثم هو مدلس ولم يصرح بالسماع وقد ذكره الحافظ في المرتبة الخامسة من المدلسين في كتابه تعريف أهل التقديس ص(١٧٧)، وقال: اختلط في آخر عمره، وكثر عنه المناكير في رواياته. اهـ.

وثم طريق آخر أخرجه ابن خزيمة في التوحيد ص(٣٨)، والآجري في الشريعة(٣١٥)، وابن أبي عاصم في السنة رقم (٥١٧)، والبيهقي في الأسماء والصفات(٢/٦٤)، من حديث سليمان بن مهران الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن عطاء عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقبحوا الوجه فإن ابن آدم خلق على صورة الرحمن» وهذا الإسناد رجاله ثقات، لكن فيه ثلاث علل.

الأولى: أن الأعمش قد خالف الثوري فيه فإن الثوري أرسله ولم يقل عن ابن عمر، وهكذا رواه ابن خزيمة في التوحيد ص(٣٨)، والثوري أثبت من الأعمش.

الثانية: الأعمش مدلس، قال الذهبي في الميزان(٢/٢٢٤): يدلس، وربما دلس عن ضعيف ولا يدري به. =

قلت: والدليل على ذلك أن النبي ﷺ قصد أن آدم تشبه صورته صورة ذاك الرجل الذي دعا عليه حيث قال: «قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك».

وقال رحمه الله: «ومن الخطأ الفاحش أن ترجع إلى الله عز وجل» لقوله وجه من أشبه وجهك فإنه إذا نسبه إليه كان تشبيهاً صريحاً.

القول الثاني: الهاء كناية عن واحد من اسمين ظاهرين فلا يصلح أن تصرف إلى الله عز وجل لقيام الدليل أنه تعالى ليس بذي صورة فعادت إلى آدم ومعنى الحديث أن الله تعالى خلق آدم على صورته التي خلقه عليها تاماً لم ينقله من نطفة إلى علقة كبنيه.

القول الثالث: أن الهاء تعود إلى الله تعالى، معنى ذلك: أن يكون صورة ملك، لأنها فعله وخلقه، فتكون إضافتها إليه سبحانه من وجهين:

* أحدهما: التشريف بالإضافة كقوله تعالى ﴿وطهر بيتي للطائفين﴾[1]

* والثاني: ابتدعها لا على مثال سابق.

= الثالثة: حبيب بن أبي ثابت مدلس أيضاً، ذكره الحافظ في الثالثة منهم والأعمش وحبيب بن أبي ثابت لم يصرحا بالسماع.

فهذه علل ثلاث في إسناد واحد، وواحدة منها تكفي للحكم على الإسناد بالضعف فإذا اجتمعت هذه العلل الثلاث في إسناد واحد لا بد وأن يكون من الواهيات.

ولم أجد جواباً عن هذه العلل عمن صنف في تقوية هذه الزيادة كالتويجري في كتابه «عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن».

فأثبت عقيدة لأهل الإيمان بهذه الزيادة الواهية، ونظير التويجري حماد بن محمد الأنصاري في «تعريف أهل الإيمان» الذي حكم على هذه الزيادة بالصحة، ولم يجب عن أي من العلل الثلاث المتقدمة، ونهاية ما عنده تقليد كلمة الحافظ في الفتح (٥ / ١٨٣) على حديث ابن عمر: رجاله ثقات. اهـ

وهذا تقليد ينبئ عن عدم الفهم لعبارة الحفاظ، لأنه من المعلوم أن الإسناد إذا كان رجاله ثقات لا يعني صحته فقد تكون فيه علل كالانقطاع أو التدليس أو المخالفة وهذا ما تراه في هذا الإسناد ففيه ثلاث علل تقدم الكلام فيها.

(١) سورة الحج آية رقم (٢٦).

القول الرابع: أن تكون الصورة بمعنى الصفة كقول (هذا صورة هذا الأمر، أي: صفته)، ويكون المعنى خلق آدم على صفته سبحانه من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرداة فميزه بذلك عن جميع الحيوانات ثم ميَّزه على الملائكة بصفة التعالي حين أسجدهم له، والصورة هاهنا معنوية»[1]

وهذا يؤكد قول الفخر الرازي رحمه الله المتقدم ذكره: «ما به المشاركة غير ما به الممايزة» أي إن العبد يتشابه مع الحق سبحانه في الصفات المعنوية لا في الإضافات الحسية والتشابه بهذا نسبي محدود، أي أن كرم العبد محدود، وكرم الله غير محدود، والله أعلم.

ولقد هالني ما رأيت وأفزعني حينما اطلعت على ما أورده حمود التويجري في كتاب «عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن»[2] نقلاً عن ابن قتيبة في كتاب «المعارف»: إن هذا النص من التوراة مطابق للنص الذي جاء في حديث ابن عمر رضي الله عنهما في ما رواه أبو أنس الدوسي، وأبو رافع الصائغ عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن» وفي حديث أبي رافع: «على صورة وجهه» والذي أنزل التوراة على موسى عليه الصلاة والسلام هو الذي أنزل الكتاب والحكمة على محمد ﷺ وأمره أن يبين للناس ما نزل إليهم..

(١) دفع شبه التشبيه (١٤٧).

(٢) عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن (٣١).

المبحث التاسع

«خبر القدم والرجل»

أخرج البخاري رحمه الله عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «يُلْقى في النار وتقول هل من مزيد حتى يضع قدمه فتقول قط قط »[1]

وأخرج عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم «تخاصمت الجنة والنار فقالت النار: أُوثرت بالمتكبرين والمتجبرين وقالت الجنة مالي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطُهم. قال الله تبارك وتعالى للجنة: أنت جنتي أرحم بك من أشاء، وقال للنار: أنت عذابي أعذب بك من أشاء من عبادي، ولكل واحدة منكما ملؤها فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجْله فتقول قط قط فهنالك تمتلئ ويزوي بعضها إلى بعض ولا يظلم الله عز وجل من خلقه أحداً، وأما الجنة فإن الله عز وجل ينشئ لها خلقاً»[2]

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: «واختلف في المراد بالقدم فطريق السلف في هذا وغيره مشهور وهو أن تمر كما جاءت ولا يُتعرض لتأويله بل نعتقد استحالة ما يوهم النقص على الله تبارك وتعالى وخاض كثير من أهل العلم في تأويل ذلك فقالوا: المراد إذلال جهنم فإنها إذا بالغت في الطغيان وطلب المزيد أذلها الله فوضعها تحت القدم، وليس المراد حقيقة القدم والعرب تستعمل ألفاظ الأعضاء في ضرب الأمثال ولا تريد أعيانها كقولهم (رغم أنفه) و (وسقط في يده).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٤٨٤٨).

(٢) أخرجه البخاري برقم (٤٨٥٠).

وقيل: المراد بالقدم أن يضع الله فيها ما قدمه لها من أهل العذاب وقال الإسماعيلي رحمه الله: القدم قد يكون اسماً لما قُدِّم كما يسمى ما خبط من ورق خبطاً، فالمعنى ما قُدِّم من عمل

وقيل: المراد بالقدم الأخير، لأن القدم آخر الأعضاء فيكون المعنى حتى يضع الله في النار آخر أهلها فيها ويكون الضمير للمزيد

وقال ابن حبان رحمه الله في صحيحه: هذا من الأخبار التي أطلقت لتمثيل المجاورة وذلك أن يوم القيامة يلقى في النار من الأمم والأمكنة التي عصي الله فيها فما تزال تستزيد حتى يضع الله فيها موضعاً من الأمكنة المذكورة فتمتلئ لأن العرب تطلق القدم على الموضع، كقوله تعالى: ﴿أن لهم قدم صدق﴾[1] يريد: موضع صدق، والله تعالى أعلم. اهـ[2]

قال ابن الجوزي في «كشف المشكل من حديث الصحيحن»: «كان من تقدم ن السلف يسكتون عند سماع هذه الأشياء، ولا يفسرونها مع علمهم أن ذات الله تعالى لا تتبعض، ولا يحويها مكان، ولا توصف بالتغيير ولا بالانتقال، ومن صرف عن نفسه ما يوجب التشبيه، وسكت عن تفسير ما يضاف إلى الله عز وجل من هذه الأشياء، فقد سلك طريق السلف الصالح وسلم، فأما من ادعى سلوك طريق السلف، ثم فهم من هذا الحديث أن القدم صفة ذاتية، وأنها توضع في جهنم، فما عرف ما وجب لله ولا ما يستحيل عليه، ولا سلك منهاج السلف في السكوت، ولا مذهب المتأولين، وأخْسسْ به من مذهب ثالث ابتدعه من غضب من البدع. قال أبو الوفاء بن عقيل: تعالى الله أن يكون له صفة تشغل الأمكنة، هذا عين التجسيم، ثم

---

(١) سورة يونس آية رقم (٢).

(٢) كذا في فتح الباري (٨/٥٩٦)، وراجع قول ابن حبان في صحيحه (١/٥٠٢).

إنه لا يعمل في النار أمره وتكوينه حتى يستعين بشيء من ذاته، وهو القائل للنار: ﴿كوني برداً وسلاماً﴾ [الأنبياء: ٦٩] فمن أمر ناراً - أججها غيره - بانقلاب طبعها عن الإحراق، لا يضع في نار أججها بأن يأمرها بالانزواء حتى يعالجها بصفة من صفاته، ما أسخف هذا الاعتقاد وأبعده عن المكوِّن للأفلاك والأملاك، وقد نطق القرآن بتكذيبهم فقال تعالى: ﴿لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها﴾ [الأنبياء: ٩٩] فكيف يظن بالله تعالى أنه وردها؟! تعالى الله عن تخاييل المتوهمة المجسمة.

وقد حكى أبو عبيد الهروي عن الحسن البصري أنه قال: القدم قوم يقدمهم من شرار خلقه. فإن قيل: كأن من قبل هؤلاء ما كانوا شراراً، فالجواب: أن الذي يقع في هذا أنه إذا رمي فيها الكفار أولاً بادرت إلى إحراقهم عاجلاً وسألت المزيد، فيلقي فيها قوماً من المؤمنين المذنبين، فتحس بما معهم من الإيمان، فتتوقف عن إحراقهم وتقول: قطْ قطْ، أي: حسبي. وقد ورد في الصحيح أنها تحرق المؤمنين إلا دارات وجوههم لأجل السجود.

فإن قيل: كيف يصح هذا التأويل وقد جاء في حديث أبي هريرة: «يضع فيها رجْله»؟ فالجواب: أن هذا من تحريف بعض الرواة، لأنه ظن أن القدم هي الرجْل، فروى بالمعنى الذي يظنه، ويمكن أن يرجع هذا إلى أن الرجْل بمعنى جماعة، كما يقال: رجْلٌ من جراد»[(١)] . انتهى.

قال العيني في «عمدة القاري» عند شرح هذا الحديث: «ثم اعلم أن هذه الأحاديث من مشاهير أحاديث الصفات، والعلماء فيها على مذهبين

---

(١) كشف المشكل من حديث الصحيحن (٣/٢٤٤-٢٤٥).

أحدهما مذهب المفوضة وهو الإيمان بأنها حق على ما أراد الله ولها معنى يليق به وظاهرها غير مراد وعليه جمهور السلف وطائفة من المتكلمين. والآخر مذهب المؤولة وهو مذهب جمهور المتكلمين فعلى هذا اختلفوا في تأويل القدم والرجل، فقيل: المراد بالقدم هنا المتقدم وهو سائغ في اللغة، ومعناه حتى يضع الله فيها من قَدَّمه لها من أهل العذاب... وقيل المراد به الموضع لأن العرب تطلق اسم القدم على الموضع قال تعالى ﴿أن لهم قدم صدق﴾ أي موضع صدق، فإذا كان يوم القيامة يلقى في النار من الأمم والأمكنة التي عُصي الله عليها فلا تزال تستزيد حتى يضع الرب موضعاً من الأمكنة ومن الأمم الكافرة في النار فتمتلئ، وقيل القدم قد يكون اسماً لما قدم من شيء كما تسمي ما خبطت من الورق خبطاً فعلى هذا من لم يقدم إلا كفراً أو معاصي على العناد والجحود فذاك قدمه وقدمه ذلك هو ما قدمه للعذاب والعقاب الحالين به، والمعاندون من الكفار هم قدم العذاب في النار. وقيل: المراد بوضع القدم عليها نوع من الزجر عليها والتسكين لها كما يقول القائل لشيء يريد محوه وإبطاله: جعلته تحت رجلي، ووضعته تحت قدمي، وقال الكرماني: يحتمل أن يعود الضمير إلى المزيد ويراد بالقدم الآخر لأنه آخر الأعضاء أي حتى يضع الله آخر أهل النار فيها، وأما الرواية التي فيها الرجل فقد زعم الإمام أبوبكر بن فورك أنها غير ثابتة عند أهل النقل ورد عليه برواية الصحيحين بها.

وقال ابن الجوزي: إن الرواية التي جاءت بلفظ الرجل تحريف من بعض الرواة لظنه أن المراد بالقدم الجارحة فرواها بالمعنى فأخطأ ثم قال ويحتمل أن يكون المراد بالرجل إن كانت محفوظة الجماعة، كما تقول رِجْلٌ من جراد. فالتقدير يضع فيها جماعة وإضافتهم إليه إضافة اختصاص

واختلف المؤولون فيه فقيل: إن الرجل تستعمل في الزجر كما تقول وضعته تحت رجلي وهذا قد مرّ في القدم وقيل المراد بها رجل بعض المخلوقين وقيل إنها اسم مخلوق من المخلوقين وقيل: إن الرجل تستعمل في طلب الشيء على سبيل الجد كما يقال قام في هذا الأمر على رجل ومنهم من أنكر هذه الأحاديث كلها وكذبها وهذا طعن في الثقات وإفراط في رد الصحاح ومنهم من روى بعضها وأنكر أن يتحدث ببعضها وهو مالك، روى حديث النزول وأوّله، وأنكر أن يتحدث بحديث اهتزاز العرش لموت سيدنا سعد بن معاذ رضي الله تعالى عنه، ومنهم من تأولها تأويلاً يكاد يفضي فيه إلى القول بالتشبيه»[1] اهـ.

(١) عمدة القاري (١٩/ ١٨٨-١٨٩).

المبحث العاشر

«خبر الإتيــــان»

أخرج البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ في حديث الصراط الطويل وفيه: «وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا أتانا ربنا عرفناه فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه»[1]

قال الحافظ: «أما نسبة الإتيان إلى الله فقيل: هو عبارة عن رؤيتهم إياه لأن العادة أن كل من غاب عن غيره لا يمكنه رؤيته إلا بالمجيء إليه فعبر عن الرؤية بالإتيان مجازاً. و قيل: الإتيان فعل من أفعال الله يجب الإيمان به مع تنزيهه سبحانه عن سمات الحدوث وقيل فيه حذف تقديره يأتيهم بعض ملائكة الله، ورجحه عياض قال: ولعلَّ هذا الملَك جاءهم في صورة أنكروها لما رأوا فيها من سمة الحدوث الظاهرة على الملَك لأنه مخلوق، قال: ويحتمل وجهاً آخر هو أن المعنى يأتيهم الله بصورة أي بصفة تظهر لهم من الصور المخلوقة التي لا تشبه صفة الإله ليختبرهم بذلك، فإذا قال لهم هذا الملك: أنا ربكم رأوا عليه من علامة المخلوقين ما يعلمون به أنه ليس ربهم استعاذوا منه لذلك»[2] اهـ.

قال الإمام الرازي في قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور﴾ [البقرة: ٢١٠]: «اعلم أن في الآية مسائل:

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٦٥٧٣)

(٢) فتح الباري (١١/ ٤٥٠).

المسألة الأولى: الكلام المستقصى في لفظ النظر مذكور في تفسير قوله تعالى ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] وأجمعوا على أن يجيء بمعنى الانتظار قال الله تعالى ﴿فناظرة بم يرجع المرسلون﴾ [النمل: ٣٥] فالمراد من قوله تعالى ﴿هل ينظرون﴾ هو الانتظار.

المسألة الثانية: أجمع المعتبرون من العقلاء على أنه سبحانه وتعالى منزه عن المجيء والذهاب ويدل عليه وجوه: أحدها ما ثبت في علم الأصول أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث، فيلزم أن كل ما يصح عليه المجئ والذهاب يجب أن يكون محدثاً مخلوقاً، والإله القديم يستحيل أن يكون كذلك. وثانيها: أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان فإما أن يكون في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزأ وذلك باطل باتفاق العقلاء، وإما أن لا يكون كذلك بل يكون شيئاً كبيراً فيكون أحد جانبيه مغايراً للآخر فيكون مركباً من الأجزاء والأبعاض وكل ما كان مركباً فإن ذلك المركب يكون مفتقراً في تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره، فكل مركب هو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج في وجوده إلى المرجِّح والموجد، فكُلّ ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم، والإله القديم يمتنع أن يكون كذلك. وثالثها: أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان فهو محدود ومتناه، فيكون مختصاً بمقدار معين، مع أنه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص، فاختصاصه

بذلك القدر المعين لا بد وأن يكون لترجيح مرجح، وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك كان فعلاً لفاعل مختار، وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق، فالإله القديم الأزلي يمتنع أن يكون كذلك. ورابعها: أنّا متى جوزنا في الشيء الذي يصح عليه المجيء والذهاب أن يكون إلهاً قديماً أزلياً فحينئذ لا يمكننا أن نحكم بنفي الإلهية عن الشمس والقمر، وكان بعض الأذكياء من أصحابنا يقول: الشمس والقمر لا عيب فيهما يمنع من القول بألوهيتهما سوى أنهما جسم يجوز عليه الغيبة والحضور، فمن جوز المجيء والذهاب على الله تعالى فَلِمَ لا يحكم بإلهية الشمس، وما الذي أوجب عليه الحكم بإثبات موجود آخر يزعم أنه إله؟. وخامسها: أن الله تعالى حكى عن الخليل عليه الصلاة والسلام أنه طعن في إلهية الكواكب والقمر والشمس بقوله ﴿لا أحب الآفلين﴾[الأنعام: ٧٦] ولا معنى للأفول إلا الغيبة والحضور، فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام، وكذَّبَ اللهَ في تصديق الخليل عليه السلام في ذلك. وسادسها: أن فرعون لعنة الله تعالى عليه لما سأل موسى عليه السلام فقال ﴿وما رب العالمين﴾[الشعراء: ٢٣] وطلب منه الماهية والجنس والجوهر، فلو كان تعالى جسماً موصوفاً بالأشكال والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس إلا بذكر الصورة والشكل والقدر، فكان جواب موسى عليه السلام بقوله ﴿رب السموات والأرض﴾[الشعراء: ٢٤] ﴿ربكم ورب آبائكم الأولين﴾ [الشعراء: ٢٦]، ﴿رب المشرق والمغرب﴾ [الشعراء: ٢٨] خطأ وباطلاً، وهذا يقتضي تخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من

الجواب، وتصويب فرعون في قوله ﴿إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون﴾ [الشعراء: ٢٧]. ولما كان كل ذلك باطلاً علمنا أنه تعالى منزه عن أن يكون جسماً وأن يكون في مكان، ومنزه عن أن يصح عليه المجيء والذهاب. وسابعها: أنه تعالى قال ﴿قل هو الله أحد﴾ والأحد هو الكامل في الوحدانية، وكل جسم فهو منقسم بحسب الغرض والإشارة إلى جزئين، فلما كان تعالى أحداً امتنع أن يكون جسماً أو متحيزاً، فلمّا لم يكن جسماً ولا متحيزاً امتنع عليه المجيء والذهاب، وأيضاً قال تعالى ﴿هل تعلم له سميا﴾ [مريم: ٦٥] أي شبيهاً ولو كان جسماً متحيزاً لكان مشابهاً للأجسام في الجسمية، إنما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية وذلك إما بالعظَم أو بالصفات والكيفيات، وذلك لا يقدح في حصول المشابهة في الذات، وأيضاً قال تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ ولو كان جسماً لكان مثلاً للأجسام. وثامنها: لو كان جسماً متحيزاً لكان مشاركاً لسائر الأجسام في عموم الجسمية فعند ذلك لا يخلو إما أن يكون مخالفاً في خصوص ذاته المخصوصة، وإما أن لا يكون فإن كان الأول فما به المشاركة غير ما به الممايزة، فعموم كونه جسماً مغايراً لخصوص ذاته المخصوصة، وهذا محال لأنا إذا وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسماً كنا قد جعلنا الجسم صفة وهذا محال، لأن الجسم ذات الصفة، وإن قلنا بأن تلك الذات المخصوصة التي هي مغايرة للمفهوم من كونه جسماً وغير موصوف بكونه جسماً فحينئذ تكون ذات الله تعالى شيئاً مغايراً للمفهوم من الجسم وغير موصوف به وذلك ينفي كونه تعالى جسماً، وأما إن قيل: إن ذاته تعالى بعد أن كانت جسماً لا يخالف سائر

الأجسام في خصوصية، فحينئذ يكون مثلاً لها مطلقاً، وكل ما صح عليها فقد صح عليه، فإذا كانت هذه الأجسام محدثة وجب في ذاته أن تكون كذلك، وكل ذلك محال، فثبت أنه تعالى ليس بجسم، ولا بمتحيز، وأنه لا يصح المجيء والذهاب عليه.

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف أهل الكلام في قوله ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله﴾ وذكروا فيه وجوهاً:

الوجه الأول: وهو مذهب السلف الصالح، أنه لما ثبت بالدلائل القاطعة أن المجيء والذهاب على الله تعالى محال، علمنا قطعاً أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو المجيء والذهاب، وأن مراده بعد ذلك شيء آخر فإن عيَّنَّا ذلك المراد لم نأمن الخطأ، فالأولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل إلى الله تعالى، وهذا المراد بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: نزل القرآن على أربعة أوجه: وجه لا يعرفه أحد لجهالته، ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه، ووجه نعرفه من قبل العربية فقط، ووجه لا يعلمه إلا الله. وهذا القول قد استقصينا القول فيه في تفسير قوله تعالى ﴿الم﴾. [من أول سورة البقرة].

الوجه الثاني: وهو قول جمهور المتكلمين أنه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل، ثم ذكروا فيه وجوهاً: الأول: المراد ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله﴾ أي آيات الله فجعل مجيء الآيات مجيئاً له على التفخيم لشأن الآيات، كما يقال: جاء الملك إذا جاء جيش عظيم من جهته، والذي يدل على صحة هذا التأويل أنه تعالى قال في الآية المتقدمة

﴿فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم﴾ [البقرة: ٢٠٩]. فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله﴾ ومعلوم أن التقدير إن صح المجيء على الله لم يكن مجرد حضوره سبباً للتهديد والزجر، لأنه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم، فهو يثيب المؤمنين ويخصهم بالتقريب، فثبت أن مجرد الحضور لا يكون سبباً للتهديد والوعيد، فلما كان المقصود من الآية إنما هو الوعيد والتهديد وجب أن يضمر في الآية مجيء الهيبة والقهر والتهديد، ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية، وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية.

الوجه الثالث: في التأويل أن يكون المراد ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله﴾ أي أمر الله، ومدار الكلام في هذا الباب أنه تعالى إذا ذكر فعلاً وأضافه إلى شيء فإن كان ذلك محالاً فالواجب صرفه إلى التأويل كما قاله العلماء في قوله ﴿الذين يحاربون الله﴾[المائدة: ٣٣] والمراد يحاربون أولياءه، وقال ﴿واسأل القرية﴾[يوسف: ٨٢] والمراد: واسأل أهل القرية، فكذا قوله ﴿يأتيهم الله﴾ المراد به يأتيهم أمر الله، وقوله ﴿وجاء ربك﴾[الفجر: ٢٢] المراد: جاء أمر ربك، وليس فيه إلا حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، وهو مجاز مشهور، يقال: ضرب الأمير فلاناً، وصلبه، وأعطاه، والمراد أنه أمر بذلك، لا أنه تولى ذلك العمل بنفسه، ثم الذي يؤكد القول بصحة هذا التأويل وجهان: الأول: أن قوله ههنا ﴿يأتيهم الله﴾ وقوله ﴿وجاء ربك﴾ إخبار عن حال القيامة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو أن يأتي أمر ربك﴾ فصار هذا

الحكم مفسراً لذلك المتشابه لأن كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض. والثاني: أنه تعالى قال بعده ﴿وقضي الأمر﴾ ولا شك أن الألف واللام للمعهود السابق، فلا بد وأن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك حتى تكون الألف واللام إشارة إليه. وما ذاك إلا الذي أضمرناه من أن قوله ﴿يأتيهم الله﴾ أي يأتيهم أمر الله.

فإن قيل: أمر الله عندكم صفة قديمة، فالإتيان عليها محال، وعند المعتزلة أنه أصوات فتكون أعراضاً فالإتيان عليها أيضاً محال.

قلنا: الأمر في اللغة له معنيان، أحدهما الفعل، والشأن والطريق، قال الله تعالى ﴿وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾[القمر: ٥٠] ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾[هود: ٩٧] وفي المثل: . . . لأمر ما يسود من يسود. فيحمل الأمر ههنا على الفعل، وهو ما يليق بتلك المواقف من الأهوال وإظهار الآيات المبينة، وهذا هو التأويل الأول الذي ذكرناه، وأما إن حملنا الأمر على الأمر الذي هو ضد النهي ففيه وجهان: أحدهما: أن يكون التقدير أن منادياً ينادي يوم القيامة: ألا إن الله يأمركم بكذا وكذا، فذاك هو إتيان الأمر، وقوله ﴿في ظلل من الغمام﴾ أي مع ظلل، والتقدير: إن سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد. والثاني: أن يكون المراد من إتيان أمر الله في ظلل من الغمام حصول أصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات تدل على حكم الله تعالى على كل أحد بما يليق به من السعادة والشقاوة، أو يكون المراد أنه تعالى خلق نقوشاً منظومة في ظلل من الغمام لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة، يعرف بها حال أهل الموقف في الوعد

والوعيد وغيرهما، وتكون فائدة الظلل من الغمام أنه تعالى جعله أمارة لما يريد إنزاله بالقوم فعنده يعلمون أن الأمر قد حضر وقرب.

الوجه الثالث: في التأويل أن المعنى: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب، فحذف ما يأتي به تهويلاً عليهم، إذ لو ذكر ما يأتي به كان أسهل عليهم في باب الوعيد وإذا لم يذكر كان أبلغ لانقسام خواطرهم، وذهاب فكرهم في كل وجه، ومثله قوله تعالى: ﴿فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين﴾[الحشر: ٢] والمعنى: أتاهم الله بخذلانه إياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى: ﴿فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب﴾ فقوله ﴿وأتاهم العذاب﴾[النحل: ٢٦] كالتفسير لقوله تعالى ﴿فأتى الله بنيانهم من القواعد﴾ ويقال في العرف الظاهر إذا سمع بولاية جائر: قد جاءنا فلان بجوره وظلمه، ولا شك أن هذا مجاز مشهور.

الوجه الرابع: في التأويل أن يكون ﴿في﴾ بمعنى الباء، وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض، وتقديره هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة، والمراد العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة.

الوجه الخامس: أن المقصود من الآية تصوير عظمة يوم القيامة وهولها، وشدتها، وذلك لأن جميع المذنبين إذا حضروا للقضاء والخصومة وكان القاضي في تلك الخصومة أعظم السلاطين قهراً وأكبرهم هيبة فهؤلاء المذنبون لا وقت عليهم أشد من وقت حضوره لفصل تلك الخصومة، فيكون الغرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع، ونظيره قوله تعالى ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً

قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه﴾[الزمر: ٦٧] من غير تصوير قبضة وطي ويمين، وإنما هو تصوير لعظمة شأنه لتمثيل الخفي بالجلي، فكذا ههنا والله أعلم.

الوجه السادس: وهو أوضح عندي من كل ما سلف: أنا ذكرنا أن قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة﴾[البقرة: ٢٠٨] إنما نزلت في حق اليهود، وعلى هذا التقدير فقوله ﴿فإن زللتم من بعد ماجاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم﴾[البقرة: ٢٠٩] يكون خطاباً مع اليهود، وحينئذ يكون قوله تعالى ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾[البقرة: ٢١٠] حكاية عن اليهود، والمعنى: أنهم لا يقبلون دينك إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة، ألا ترى أنهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا: ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾[البقرة: ٥٥] وإذا كان هذا حكاية عن حال اليهود ولم يمنع إجراء الآية على ظاهرها وذلك أن اليهود كانوا على مذهب التشبيه، وكانوا يجوزون على الله المجيء والذهاب، وكانوا يقولون: إنه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام، وطلبوا مثل ذلك في زمان محمد عليه الصلاة والسلام، وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه، فلا يحتاج حينئذ إلى التأويل، ولا إلى حمل اللفظ على المجاز. وبالجملة فالآية تدل على أن قوماً ينتظرون أن يأتيهم الله، وليس في الآية دلالة على أنهم محقون في ذلك الانتظار أو مبطلون وعلى هذا التقدير يسقط الإشكال.

فإن قيل: فعلى هذا التأويل كيف يتعلق به قوله تعالى ﴿وإلى الله ترجع الأمور﴾ [البقرة: ٢١٠]

قلنا: الوجه فيه أنه تعالى لما حكى عنادهم وتوقفهم في قبول الدين على هذا الشرط الفاسد، فذكر بعده ما يجري مجرى التهديد فقال: ﴿وإلى الله ترجع الأمور﴾ وهذا الوجه أظهر عندي من كل ما سبق والله أعلم بحقيقة كلامه.

الوجه السابع: في التأويل ما حكاه القفال في تفسيره عن أبي العالية، وهو أن الإتيان في الظلل مضاف إلى الملائكة؛ فأما المضاف إلى الله جل جلاله فهو الإتيان فقط، فكان حمل الكلام على التقديم والتأخير ويستشهد في صحته بقراءة من قرأ ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام﴾[1] فقال القفال رحمه الله: هذا التأويل مستنكر.

أما قوله ﴿في ظلل من الغمام﴾ فاعلم أن «الظلل» جمع ظلة، وهي ما أظلك الله به، و«الغمام» لا يكون كذلك إلا إذا كان مجتمعاً متراكماً، فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون في غاية الكثافة والعظم، فكل قطعة ظلة، الجمع ظلل، قال تعالى ﴿وإذا غشيهم موج كالظلل﴾[لقمان: ٣٢] وقرأ بعضهم ﴿إلا أن يأتيهم الله في ظلال من الغمام﴾[1] فيحتمل أن يكون الظلال جمع ظلة كقلال وقلة، وأن يكون جمع ظل.

إذا عرفت هذا فنقول: المعنى ما ينظرون إلا أن يأتيهم قهر الله وعذابه في ظلل من الغمام فإن قيل: ولم يأتيهم العذاب في الغمام؟

قلنا: لوجوه: أحدها: أن الغمام مظنة الرحمة، فإذا نزل منه العذاب كان الأمر أفظع، لأن الشر إذا جاء من حيث لا يحتسب كان أهول وأفظع، كما أن الخير إذا جاءك من حيث لا تحتسب كان أكثر تأثيراً في السرور

---

(١) هذه قراءة شاذة.

فكيف إذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير، ومن هذا اشتد على المتفكرين في كتاب الله تعالى قوله ﴿وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون﴾[الزمر: ٤٧] وثانيها: أن نزول الغمام علامة لظهور ما يكون أشد الأهوال في القيامة قال تعالى ﴿ويوم تشقق السماء بالغمام ونزّل الملائكة تنزيلاً الملك يومئذ الحق للرحمن وكان يوماً على الكافرين عسيراً﴾[الفرقان: ٢٥-٢٦]. وثالثها: أن الغمام تنزل عنه قطرات كثيرة غير محصورة ولامحدودة، فكذا هذا الغمام ينزل عنه قطرات العذاب نزولا غير محصور.

أما قوله تعالى ﴿والملائكة﴾ فهو عطف على ما سبق، والتقدير: وتأتيهم الملائكة، وإتيان الملائكة يمكن أن يحمل على الحقيقة، فوجب حمله عليها فصار المعنى: أن يأتي أمر الله وآياته، والملائكة مع ذلك يأتون ليقوموا بما أمروا به من إهانة أو تعذيب أو غيرهما من أحكام يوم القيامة.

أما قوله تعالى ﴿وقضي الأمر﴾ ففيه مسائل:

المسألة الأولى: المعنى أنه فرغ ما كانوا يوعدون به، فعند ذلك لا تقال لهم عثرة ولا تصرف عنهم عقوبة، ولا ينفع في دفع ما نزل بهم حيلة.

المسألة الثانية: قوله: ﴿وقضي الأمر﴾ معناه: ويقضى الأمر والتقدير: إلا أن يأتيهم الله ويقضى الأمر. فوضع الماضي موضع المستقبل وهذا كثير في القرآن. وخصوصاً في أمور الآخرة فإن الإخبار عنها يقع كثيراً بالماضي، قال الله سبحانه وتعالى ﴿وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني﴾[المائدة: ١١٦] والسبب في اختيار هذا المجاز أمران: أحدهما: التنبيه على قرب أمر الآخرة فكأن الساعة قد

أتت ووقع ما يريد الله إيقاعه. والثاني: المبالغة في تأكيد أنه لا بد من وقوعه لتجزى كل نفس بما تسعى فصار بحصول القطع والجزم بوقوعه كأنه قد وقع وحصل.

المسألة الثالثة: الأمر المذكور ههنا هو فصل القضاء بين الخلائق، وأخذ الحقوق لأربابها وإنزال كل أحد من المكلفين منزلته من الجنة والنار، قال تعالى ﴿وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق﴾[إبراهيم: ٢٢].

إذا عرفت هذا فنقول: قوله ﴿وقضي الأمر﴾ يدل على أن أحوال القيامة توجد دفعة من غير توقف، فإنه تعالى ليس لقضائه دافع، ولا لحكمه مانع.

المسألة الرابعة: قرأ معاذ بن جبل «وقضاءُ الأمر» على المصدر المرفوع عطفاً على الملائكة. أما قوله تعالى ﴿وإلى الله ترجع الأمور﴾ ففيه مسائل:

* المسألة الأولى: من المجسمة من قال: كلمة «إلى» لانتهاء الغاية، وذلك يقتضي أن يكون الله تعالى في مكان ينتهي إليه يوم القيامة.

أجاب أهل التوحيد عنه من وجهين: الأول: أنه تعالى ملّك عباده في الدنيا كثيراً من أمور خلقه، فإذا صاروا إلى الآخرة فلا مالك للحكم في العباد سواه، كما قال تعالى ﴿والأمر يومئذ لله﴾[الانفطار: ١٩] وهذا كقولهم: رجع أمرنا إلى الأمير إذا كان هو يختص بالنظر فيه، ونظيره قوله تعالى ﴿وإلى الله المصير﴾ [آل عمران: ٢٨] مع أن الخلق الساعة في ملكه وسلطانه، الثاني: قال أبو مسلم: إنه تعالى قد ملك كل أحد في دار الاختبار والبلوى أموراً امتحاناً، فإذا انقضى أمر هذه

الدار ووصلنا إلى دار الثواب والعقاب كان الأمر كله لله وحده، وإذا كان كذلك فهو أهل أن يتقى ويطاع، ويدخل في السلم كما أمر، ويحترز عن خطوات الشيطان كما نهى» انتهى المراد من كلام الفخر الرازي»[1]

(١) تفسير الرازي (٥/٢١٢-٢١٨).

المبحث الحادي عشر

«خبر السخرية والاستهزاء»

قال الله تعالى: ﴿سخر الله منهم﴾[1]

روى البخاري ومسلم عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «إني لأعلم آخر أهل النار خروجاً منها، وآخر أهل الجنة دخولاً، رجلٌ يخرج من النار حبواً فيقول الله: اذهب فادخل الجنة، فيأتيها فيخيل إليه أنها ملأى فيرجع فيقول: يارب وجدتها ملآى، فيقول: اذهب فادخل الجنة، فيأتيها، فيخيل إليه أنها ملأى، فيرجع فيقول: يا رب، وجدتها ملأى، فيقول: اذهب فادخل الجنة، فإنّ لك مثل الدنيا وعشرة أمثالها، أو إن لك مثل عشرة أمثال الدنيا، فيقول: أتسخر مني، أو ـ أتضحك مني ـ وأنت الملك؟ فلقد رأينا رسول الله ﷺ ضحك حتى بدت نواجذه، وكان يقول: ذلك أدنى أهل الجنة منزلةً»[2]

نقل الطبري جملة من أقوال المفسرين للآية، ومما نقل قوله: «وقال آخرون: قوله: ﴿إنما نحن مستهزئون* الله يستهزئ بهم﴾[3]، وقوله: ﴿يخادعون الله وهو خادعهم﴾[4]، وقوله: ﴿فيسخرون منهم سخر الله منهم﴾[5]، و﴿نسوا الله فنسيهم﴾[6]، وما أشبه ذلك إخبار من الله بأنه

---

(١) سورة التوبة آية رقم (٧٩).

(٢) أخرجه البخاري برقم (٦٥٧١)، ومسلم برقم (١٨٦).

(٣) سورة البقرة آية رقم (١٤-١٥).

(٤) سورة النساء آية رقم (١٤٢).

(٥) سورة التوبة آية رقم (٧٩).

(٦) سورة التوبة آية رقم (٦٧).

مجازيهم جزاء الاستهزاء، ومعاقبهم عقوبة الخداع، فأخرج خبره عن جزائه إياهم، وعقابه لهم، مخرج خبره عن فعلهم الذي عليه استحقوا العقاب في اللفظ، وإن اختلف المعنيان كماقال جل ثناؤه: ﴿وجزاء سيئة سيئةٌ مثلها﴾[1]، ومعلوم أن الأولى من صاحبها سيئة، إذ كانت منه لله تبارك وتعالى معصية، وأن الأخرى عدلٌ، لأنها من الله جزاء للعاصي على المعصية، فهما ـ وإن اتفق لفظاهما ـ مختلفا المعنى، وكذلك قوله: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه﴾[2] فالعدوان الأول ظلم، والثاني جزاءٌ لا ظلم، بل هو عدل، لأنه عقوبة للظالم على ظلمه، وإن وافق لفظه لفظ الأول.

وإلى هذا المعنى وجّهوا كل ما في القرآن من نظائر ذلك، مما هو خبرٌ عن مكر الله جلّ وعزّ بقوم، وما أشبه ذلك.

ثم قال: والصواب في ذلك من القول والتأويل عندنا أن معنى الاستهزاء في كلام العرب إظهار المستهزئ للمستهزَأ به من القول والفعل ما يرضيه ظاهراً، وهو بذلك من قيله وفعله به مورثه مَساءةً باطناً، وكذلك معنى الخداع والسخرية والمكر.

فإذا كان ذلك كذلك، وكان الله جل ثناؤه قد جعل لأهل النفاق في الدنيا من الأحكام بما أظهروا بألسنتهم من الإقرار بالله وبرسوله، وإن كانوا لغير ذلك مستبطنين أحكامَ المسلمين المصدقين، كان معلوماً أنه جلّ ثناؤه بذلك من فعله بهم، وإن كان جزاءً لهم على أفعالهم، وعدلاً ما فعل من ذلك بهم لاستحقاقهم إياه منه بعصيانهم له، كان بهم بما أظهر لهم من

(١) سورة الشورى آية رقم (٤٠).

(٢) سورة البقرة آية رقم (١٩٤).

الأمور التي أظهرها لهم من إلحاقه أحكامَهم في الدنيا بأحكام أوليائه وهم له أعداء، وحشره إياهم في الآخرة مع المؤمنين وهم به من المكذبين: مستهزئاً، بهم ساخراً، ولهم خادعاً، وبهم ماكراً، دون أن يكون ذلك معناه في حالٍ فيها المستهزئ بصاحبه له ظالم، أو عليه فيها غير عادل»[1]

وقد ذكر الإمام الفخر الرازي خمسة أوجه في تأويل معنى الاستهزاء من الله تعالى، فأتى بكلام بديع فراجعه[2]

وذكر ابن الجوزي في كتابه «زاد المسير في علم التفسير» تسعة أقوال لمعنى الاستهزاء أيضاً[3]

وقال ابن كثير: «قوله: «فيسخرون منهم، سخر الله منهم» هذا من باب المقابلة على سوء صنيعهم، واستهزائهم بالمؤمنين، لأن الجزاء من جنس العمل، فعاملهم معاملة من سخر منهم انتصاراً للمؤمنين في الدنيا، وأعدّ للمنافقين في الآخرة عذاباً أليما؛ لأن الجزاء من جنس العمل»[4]

وقال القاضي البيضاوي في معنى قوله تعالى: «سخر الله منهم»: «جازاهم على سخريتهم، كقوله: «الله يستهزئ بهم». قال شيخ زاده:

---

(١) تفسير الطبري (١/١٦٦-١٦٧) باختصار.

(٢) تفسير الفخر الرازي (٢/٦٩-٧٠).

(٣) زاد المسير في علم التفسير (١/٣٥-٣٦).

(٤) تفسير ابن كثير (٢/٣٥٩).

قوله: «جازاهم على سخريتهم» فيكون جزاء السخرية بالسخرية مبنياً على المشاكلة، فإنها تورث الكلام حسناً، كما سمي جزاء الاستهزاء استهزاءً، وجزاء السيئة سيئة أو على الاستعارة، فإن جزاء السخرية مماثل لها، فأطلق أحد المثلين على الآخر لمشابهته له، فعلى هذا يكون «سخر الله» استعارة تبيعية»[1]

وقال القاضي عياض في معنى السخرية الواردة في الحديث: «قول الله تعالى للرجل: «اذهب فادخل الجنة، فيخيل إليه أنها ملأى، فيقول الله له: اذهب فادخل الجنة، فيقول: أتسخر بي - أو أتضحك بي - وأنت الملك؟» قال الإمام (أي المازري) ويتعلق بهذا الحديث سؤالان فيقال: كيف يقال للباري سبحانه ابتداءً: أتسخر مني، وإنما جاز ذلك في الشرع على طريق المقابلة، كقوله تعالى ﴿فيسخرون منه سخر الله منهم﴾، و«مستهزئون * الله يستهزئ بهم». فالجواب عن السؤال الأول أن يقال: من عادة المستهزئ من المخلوقين والساخر أن يضحك، فيوضع هاهنا يضحك موضع يستهزئ ويسخر، لما كانت حالة الساخر. وأما الجواب عن السؤال الثاني: فإن هذا هاهنا لم يقع إلا على جهة المقابلة، وهي وإن لم تكن موجودة في اللفظ فهي موجودة في معنى الحديث، لأنه ذكر فيه أنه عاهد الله مراراً أن لا يسأله غير ما سأل، ثم غدر، فحلّ غدره محل الاستهزاء والسخرية، فقدّر أن قول الله تعالى له: «ادخل الجنة» وتردده إليها وتخيله أنها ملأى، ضربٌ من الإطماع له أو السخرية به، جزاءً على

(١) حاشية شيخ زاده على البيضاوي (٢/٣٤٤)، وأتى بمعانٍ وتأويلات لمعنى الاستهزاء، راجعها فإنها مفيدة (١/١٤٦-١٤٧).

ما تقدم من غدره، عقوبةً له، فسمى الجزاءعلى السخرية سخرية، فقال: «أتسخر مني؟» أي: تعاقبني بالإطماع.

قال القاضي: ذهب أبوبكر الصوفي أن قوله: «أتهزأ مني أو أتسخر مني» نفيٌ للاستهزاء والسخرية التي لا تجوز على الله، قال: كأنه قال: أعلمُ أنك لا تهزأ مني لأنك رب العالمين، وما أعطيتني من جزيل العطاء، وأضعاف مثل الدنيا حقٌ، لكن العجب أن فعلت لي هذا وأنا غير مستأهل له، قال: فالألف في «أتستهزئ» و «تسخر» ألف نفي على هذا التأويل، كما قال تعالى: ﴿أتهلكنا بما فعل السفهاء منا﴾[1] معناه: لا تهلكنا بفعلهم، وهذا كلامُ منبسط متدلل قد علم مكانه من ربّه وبسط له بأن جعل يسأل ويتمنى، وهو يعطّيه ويَعرِّض عليه ما أعدّ له ويشهّيه، ويحب أن يلحف في سؤاله ليعلي منزلته ويدنيه، ويردده بالبسط والقبض تدلل الابن الحبيب على أبيه، ثم يجعله يتمنى حتى تنقطع أمانيه، فسبحانه ما أعظم برّه، وأوسع خيره، وأكثر لطفه بعبده المؤمن، وتحفيه به.

قال القاضي: وقد يكون قول هذا الرجل، لما قال من هذا اللفظ الشنيع وهو غير ضابط لما قاله، بها وَلَهَ عَقلُه من السرور، وبلوغ ما لم يخطر بباله، إذ كان أولاً عاهد الله أنْ لاَ يسأل غير ما رغب فيه، ثم أعطي من غير مسألة ما لم يتوهمه، فيكون قوله هذا لما قاله، وهو لا يضبط لسانه دهشا وسروراً وفرحاً، وهو لا يعتقده قلبه في حق بارئه، ظنّ أنه على

---

(١) سورة الأعراف آية رقم (١٥٥).

عادته يخاطب غيره، كما أخبر ﷺ عن الآخر في الحديث الصحيح: «أنه لم يضبط نفسه من الفرح فقال: أنت عبدي وأنا ربك»[1].

وذكر القرطبي مثل هذا التأويل في «المفهم»[2].

ونقل ابن حجر بعض هذه الأقوال وأقرّها[3].

---

(١) إكمال المعلم (١/٥٥٨-٥٦٠).

(٢) المفهم (٧/٢٠٣).

(٣) فتح الباري (١١/٤٤٣-٤٤٤).

المبحث الثاني عشر

«خبر القرب و المشي و الهرولة»

وردت هذه الألفاظ في الأحاديث النبوية الشريفة منها ما أخرجه البخاري رحمه الله: عن أنس رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم يرويه عن ربه عز وجل قال: «إذا تقرب العبد إليّ شبراً تقربت إليه ذراعاً، وإذا تقرب إلي ذراعاً تقربت منه باعاً، وإذا أتاني يمشي أتيته هرولة»[1]

قال البيهقي: «وهذا القول من الرسول ﷺ من لطيف التمثيل عند ذوي التحصيل البعيد من التشبيه، المكين من التوحيد، وهو أن يستولي الحق على المتقرب إليه بالنوافل حتى لا يسمع شيئاً إلا به، ولا ينطق إلا عنه، نشراً لآلائه، وذكراً لنعمائه، وإخباراً عن مننه المستغرقة للخلق، فهذا معنى قوله يسمع به ولا ينطق ولا يقع نظره على منظور إليه إلا رآه بقلبه موحداً، وبلطائف آثار حكمته ومواقع قدرته من ذلك المرئي المشاهد، يشهد بعين التدبير وتحقيق التقدير وتصديق التصوير.

وفي كل شيء له شاهدٌ يَدُلُّ على أنه واحد

فتقرب العبد بالإحسان، وتقرب الحق بالامتنان، يريد أنه الذي أدناه، وتقرب العبد إليه بالتوبة والإنابة، وتقرب الباري إليه بالرحمة والمغفرة، وتقرب العبد إليه بالسؤال، وتقربه إليه بالنوال، وتقرب العبد إليه بالسر وتقربه إليه بالبشر، لا من حيث توهمته الفرقة المضلة للأغمار والمتغابية بالأعثار.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٧٥٣٦).

وقد قيل في معناه: إذا تقرب العبد إليّ بما به تعبدته تقربت إليه بما له عليه وعدته، وقيل في معناه: إنما هو كلام خرج على طريق القرب من القلوب دون الحواس، مع السلامة من العيوب على حسب ما يعرفه المشاهدون ويجده العابدون من أخبار دنو من يدنو منه، وقرب من يقرب إليه، فقال على هذه السبيل وعلى مذهب التمثيل ولسان التعليم بما يقرب من التفهيم: إن قرب الباري من خلقه بقربهم إليه بالخروج فيما أوجبه عليهم، وهكذا القول في الهرولة إنما يخبر عن سرعة القبول وحقيقة الإقبال ودرجة الوصول، والوصف الذي يرجع إلى المخلوق مصروف على ما هو به لائق وبكونه متحقق، والوصف الذي يرجع إلى الله سبحانه وتعالى يصرفه لسان التوحيد وبيان التجريد إلى نعوته المتعالية، وأسمائه الحسنى، ولولا الإملال أحذره وأخشاه، لقلت في هذا ما يطول دركه ويصعب ملكه، والذي أقول في هذا الخبر وأشباهه من أخبار الرسول ﷺ المنقولة على الصحة والاستقامة بالرواة الأثبات العدول وجوب التسليم ولفظ التحكيم والانقياد بتحقيق الطاعة وقطع الريب عن الرسول ﷺ وعن الصحابة النجباء الذين اختارهم الله تعالى له وزراء وأصفياء وخلفاء، وجعلهم السفراء بيننا وبينه ﷺ، عن حق عِداه أو عدوه وصدق تجاوزوه، والناس ضربان مقلدون وعلماء، فالذين يقلدون أئمة الدين سبيلهم أن يرجعوا إليهم عند هذه الموارد، والذين منحوا العلم ورزقوا الفهم هم الأنوار المستضاء بهم والأئمة المقتدى بهم ولا أعلمهم إلا الطائفة السنية، والحمد لله رب العالمين»[1]

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي (٢/٣٨٤-٣٨٥)

المبحث الثالث عشر

«خبر الفرح»

أخرج الإمام البخاري رحمه الله تعالى عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الله أفرح بتوبة عبده من أحدكم، سقط على بعيره وقد أضله في أرض فلاة»[1].

قال القرطبي في «المفهم» وأقره ابن حجر: «هذا مثلٌ قصد به بيان سرعة قبول الله تعالى لتوبة عبده التائب فإنه يُقبل عليه بمغفرته ورحمته، ويعامله معاملة من يفرح به. ووجه هذا المثل: أن العاصي حصل بسبب معصيته في قبضة الشيطان وأسره، وقد أشرف على الهلاك، فإذا لطف الله تعالى به وأرشده للتوبة خرج من شؤم تلك المعصية، وتخلص من أسر الشيطان، ومن المهلكة التي أشرف عليها، فأقبل الله تعالى عليه برحمته ومغفرته، وبادر إلى ذلك مبادرة هذا الذي قد انتهى به الفرح، واستفزه السرور إلى أن نطق بالمحال، ولم يشعر به لشدة سروره وفرحه، وإلا فالفرح الذي هو من صفاتنا محال على الله تعالى، لأنه اهتزاز وطرب يجده الإنسان من نفسه عند ظفره بغرض يستكمل به الإنسان نقصانه، ويسد به خلّته، أو يدفع عن نفسه ضرراً أو نقصاً، وكل ذلك محال على الله تعالى، فإنه الكامل بذاته، الغني بوجوده، الذي لا يلحقه نقص ولا قصور، لكن هذا الفرح عندنا له ثمرة وفائدة، وهو الإقبال على الشيء المفروح به، وإحلاله المحلّ الأعلى، وهذا هو الذي يصحّ في حقه تعالى، فعبّر عن ثمرة

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٦٣٠٩)، ومسلم (٢٧٤٤).

الفرح بالفرح على طريقة العرب في تسميتها الشيء باسم ماجاوره، أو كان منه بسبب، وهذا القانون جارٍ في كل ما أطلقه الله تعالى على نفسه من الصفات التي لا تليق به كالغضب، والرضا، والضحك وغير ذلك»[1]. اهـ

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: «إطلاق الفرح في حق الله مجاز عن رضاه.

وقال الخطابي: معنى الحديث أن الله أرضى بالتوبة وأقبلُ لها، والفرح الذي يتعارفه الناس بينهم غير جائز على الله، وهو كقوله تعالى: ﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾[2] أي راضون.

وقال ابن أبي جمرة: كنّى عن إحسان الله للتائب وتجاوزه عنه بالفرح، لأن عادة الملك إذا فرح بفعل أحد أن يبالغ في الإحسان إليه»[3]

قال النَووي: «قال العلماء فرح الله تعالى هو رضاه، وقال المازري: الفرح ينقسم على وجوه منها السرور، والسرور يقاربه الرضا بالمسرور به، قال: فالمراد هنا أن الله تعالى يرضى توبة عبده أشد مما يرضى واجد ضالته بالفلاة، فعبر عن الرضا بالفرح تأكيداً لمعنى الرضا في نفس السامع، ومبالغة في تقريره»[4]

---

(١) المفهم (٧/ ٧٢).

(٢) سورة المؤمنون آية رقم (٣٠).

(٣) فتح الباري (١١/ ١٠٦).

(٤) شرح مسلم للنووي (١٧/ ٦٠-٦١).

المبحث الرابع عشر

«خبر الضحـــك»

ثبت في السنة نسبة الضحك إلى الله تعالى في حديث النبي ﷺ، فقد أخرج البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر، يدخلان الجنة، يقاتل هذا في سبيل الله فيقتل، ثم يتوب الله على القاتل فيُستشهد»[1] قال البخاري: معنى الضحك الرحمة[1].

قال الخطابي في «أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري»: الضحك الذي يعتري البشر عندما يستخفهم الفرح، أو يستفزهم الطرب غير جائز على الله سبحانه، وهو منفي عن صفاته، وإنما هو مثل ضربه لهذا الصنيع الذي يحل محل العجب عند البشر، فإذا رأوه أضحكهم، ومعناه في صفة الله سبحانه: الإخبار عن الرضا بفعل أحدهما، والقبول للآخر، ومجازاتهما على صنيعهما الجنة مع اختلاف أحوالهما، وتباين مقاصدهما.

قال: قال أبو عبدالله [أي: البخاري]: معنى الضحك: الرحمة، وهذا من رواية الفربري، ليس عن ابن معقل.

قال: قلت: قول أبي عبدالله قريب، وتأويله على معنى الرضا لفعلهما أقرب وأشبه، ومعلوم أن الضحك من ذوي التمييز يدل على الرضا، والبِشرُ والاستهلال منهم دليل على قبول الوسيلة، ومقدمة إنجاح

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٢٨٢٦)، ومسلم برقم (١٨٩٠).

(٢) نقله الخطابي في أعلام الحديث (٢/١٣٦٧)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/٧٢) كلاهما من رواية الفربري عن البخاري رحمه الله تعالى.

الطلبة، والكرام يوصفون عند المسألة بالبشر، وحسن اللقاء، فيكون معنى «يضحك إلى رجلين» أي: يجزل العطاء لهما، لأنه موجب الضحك ومقتضاه. قال: وقد يكون معنى ذلك أيضاً: أن يعجِّب الله ملائكته ويضحكهم من صنيعهما، وهذا يخرج على سعة المجاز، ولا يمتنع على مذهب الاستعارة في الكلام، ونظائره في كلامهم كثير»[1]. اهـ

وقد أقره البيهقي في «الأسماء والصفات»[2] وابن حجر في «الفتح» وقال: «ويدل على أن المراد بالضحك الإقبال بالرضا، تعديته بإلى تقول: ضحك فلان إلى فلان، إذا توجه إليه طلق الوجه مظهراً للرضا عنه»[3].

قال القاضي عياض في «إكمال المُعْلِم بفوائد مسلم»: «الضحك هنا استعارة في حق الله، ولا يجوز عليه الضَحك المعلوم، لأنه إنما يصح من الأجسام، وممن يجوز عليه تغير الحالات، والله تعالى منزه عن ذلك، وإنما يرجع إلى الرضا بفعلهما والثواب عليه، والإحسان إليهما، أو حمد فعلهما ومحبته، وتلقي رسل الله لهما بذلك، لأن الضحك إنما يكون من أحدنا عند موافقة ما يراه وسروره به، وبرَّه لمن يلقاه، وقد يكون الضحك هنا على وجهه المعلوم، والمراد به ملائكة الله ورسله عليهم السلام الذين يوجههم للقائه وقبض روحه، وإدخاله الجنة، كما يقال: نادى الأمير في بلد، وقتل السلطان فلاناً، أي: رجاله وأمره»[4] اهـ

وقد أقره الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم»[5].

---

(١) أعلام الحديث (٢/١٣٦٥-١٣٦٩).

(٢) الأسماء والصفات (٢/٤٠١-٤٠٣).

(٣) فتح الباري (٦/٤٠).

(٤) إكمال المعلم (٦/٣١٢).

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي (١٣/٣٦).

وقال القاضي عياض في موضع آخر: «قال الإمام [أبو عبدالله محمد ابن إبراهيم المازَري]: الضحك من الله سبحانه، محمول على إظهار الرضا والقبول، إذ هو من البشر علامة على ذلك، ويقال: ضحكت الأرض إذا ظهر نباتها، وفي بعض الحديث: «فيبعث الله سحاباً فيضحك أحسن الضحك» فجعل انجلاءه عن البرق ضحكاً على الاستعارة، كأنه تعالى لما أظهر له رحمته، استعير له اسم الضحك مجازاً.

قال القاضي [عياض]: الضحك في البشر أمر اختصوا به، وحالة تغيّر أوجبها سرور القلب، فتنبسط له عروق القلب، فيجري الدم فيها، فيقبض إلى سائر عروق الجسد، فيثور لذلك حرارة يبسط لها الوجه، ويضيق عنها الفم فينفتح، وهو التبسم، فإذا أراد السرور وتمادى ولم يضبط الإنسان نفسه واستخفه سروره قَهْقَه، والتغيرات وأوصاف الحدث منفية عن الله تعالى، وجاءت الآثار الصحيحة بإضافة الضحك إليه، فحمل العلماء ذلك على الرضا بفعل عبده، ومحبته للقائه، وإظهار نعمه وفضله عليه وإيجابها له، وقد حملوه - أيضاً - على التجلي للعبد، وكشف الحجاب عن بصره حتى يراه، والضحك يعبّر به عن الظهور، ومنه:

ضحك المشيب برأسه فبكا

وقال في صفة طعنه: تضحك عن نجيع قائم» اهـ.[1]

وقد ذكر الإمام القرطبي في «المفهم» نحوه[2]

---

(١) إكمال المعلم (١/٥٥٨).

(٢) المفهم (١/٤٢٤).

وممن أوّل اللفظ وصرفه عن معناه الظاهر، الإمام ابن فورك رحمه الله في كتابه «مشكل الحديث وبيانه» فحمله على معنى البيان والظهور، وأن معنى الحديث أن الله عز وجل يبدي من فضله ونعمه وتوفيقه لهذين الرجلين المقتولين في سبيله، ويبين ثوابهما، ويظهر من كرامته لهما[1].

وقال ابن الجوزي في «كشف المشكل من حديث الصحيحين»: «وقد ذكرنا أن أكثر السلف كانوا يمتنعون من تفسير مثل هذا، ويمرونه كما جاء، وينبغي أن تراعى قاعدة في هذا قبل الإمرار وهي: أنه لا يجوز أن يحدث لله صفة، ولا تشبه صفاته صفات الخلق، فيكون معنى إمرار الحديث، الجهل بتفسيره». ا. هـ كلامه ثم ساق كلام الخطابي وأقرّه[2].

وقال في «دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه»: «اعلم أن الضحك له معان ترجع إلى معنى البيان والظهور، وكل من أبدى عن أمر كان مستوراً قيل: قدْ ضحك.

يقال: ضحكت الأرض بالنبات إذا ظهر ما فيها، وأنفتق عن زهره، كما يقال: بكت السماء.

قال الشاعر:

كل يوم بالأُقحوان جـــــديد تضحكك الأرض من بكاء السماء

وكذلك الضحك الذي يعتري البشر، إنما هو انفتاح الفم عندالإنسان، وهذا يستحيل على الله تعالى، فوجب حمله على إبداء كرم الله، وإبانة فضله.

---

(١) انظر مشكل الحديث (٥٠-٥١).

(٢) كشف المشكل (٣/٥٠٦).

قال: قلت: وهذا تأويل جماعة من العلماء، وقال الخطابي: معنى ضحك الجبار عز وجل، (المراد به) الرضا وحسن المجازاة»[1] ا.هـ

وقال الإمام القشيري: «واعلم أن الضحك صفة من صفات فعله، وهو إظهار فضلهم كما يقال: ضحكت الأرض بالنبات، وضحكه من قنوتهم إظهار تحقيق فضله، الذي هو ضعف انتظارهم له»[2]

---

(١) دفع شبه التشبيه ص(١٧٨-١٨٠).

(٢) الرسالة القشيرية ص(٣٥٩).

المبحث الخامس عشر

«خبر العَجَب»

من الأحاديث الشريفة التي وردت بها نسبة العجب إلى الله تعالى ما أخرجه البخاري رحمه الله: عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «عجب الله من قوم يدخلون الجنة في السلاسل»[1].

قال أبو سليمان قوله: «عجب الله» إطلاق العجب لا يجوز على الله سبحانه ولا يليق بصفاته وإنما معناه الرضا، وحقيقته أن ذلك الصنيع منهم ما حل من الرضا عند الله والقبول له، ومضاعفة الثواب عليه محل العجب عندكم في الشيء التافه، إذا رفع فوق قدره، وأعطي به الأضعاف من قيمته، وقد يكون أيضاً معنى ذلك أن يعجب الله ملائكته ويضحكهم، وذلك أن الإيثار على النفس أمر نادر في العادات مستغرب في الطباع، وهذا يخرج على سعة المجاز ولا يمتنع ذلك على مذهب الاستعارة في الكلام، ونظائره في كلام العرب كثيرة»[2]. اهـ

قال ابن فورك: «معنى ذلك أنّ أَصلَ التعجب إذا استعمل في أحدنا فالمراد أن يدهمه أمر يستعظمه مما لم يعلَمه، وذلك مما لا يليق بالله سبحانه، وإذا قيل في صفة الله تعالى: عجب أو يتعجب فالمراد به أحد شيئين: إما أن يكون يراد به أنه مما عظم قدر ذلك وكبر، لأن المتعجب معظّم لما يتعجب

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٣٠١٠).

(٢) كذا في الأسماء و الصفات للبيهقي (٢/٤٠٣-٤٠٤).

منه، ولكن الله سبحانه لما كان عالماً بما كان ويكون، لم يلقْ به أحد الوجهين الذي يقتضي استدراك علم ما لم يكن به عالماً، فبقي أمر التعظيم له والتكبير في القلوب عند أهله، إذ يراد بذلك الرضا والقبول، لأجل أن من أعجبه الشيء فقد رضيه وقبله، ولا يصح أن يعجب مما يسخطه ويكرهه، فلما أراد النبي ﷺ تعظيم أقدار هذه الأفعال في القلوب أخبر عنها باللفظ الذي يقتضي التعظيم حثاً على فعلها، وترغيباً في المبادرة إليها»[(١)]

قال ابن الجوزي: «قال ابن عقيل: العجب في الأصل استغراب الشيء، والاستغراب حقيقة علم ما لم يعلم، وإلا فكل شيء أنس به لا يتصور العجب منه، كما لو رأى إنسان حجر المغناطيس يجذب الحديد ولم يكن يراه قبلها فإنه يعجب، أو رأى النعام تزدرد [تبتلع] الجمر.

وإذا كان البارئ سبحانه لا يعزب عن علمه شيء، ولا يصدر شيء إلا عن فعله وخلقه، فأين العجب منه؟ فلم يبق للحديث معنى إلا أن يكون فعل في حق هذا من الثواب والجزاء فعل من أعجبه فعْلُه، وكذلك قوله: «ضحك الله» لأن الضحك لا يصدرَ إلا عن راضٍ غَير ساخط، فيكون المعنى: يصدر عنه فعل الراضي الضاحك وإثابَته»[(٢)]

---

(١) مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ص(٧١).

(٢) كشف المشكل من حديث الصحيحين (٣/٤٧٨-٤٧٩).

المبحث السادس عشر

«خبر النظر»

قال تعالى ﴿إن الذي يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم﴾ [آل عمران: ٧٧]. وأخرج البخاري رحمه الله: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: رجل على فضل ماء بطريق يمنع منه ابن السبيل. ورجل بايع رجلاً لا يبايعه إلا للدنيا، فإن أعطاه ما يريد وفَّى له، وإلا لم يف له. ورجل ساوم رجلاً بسلعة بعد العصر فحلف بالله لقد أعطي بها كذا وكذا فأخذها»(١)

قال النووي: «قيل معنى «لا يكلمهم الله»: أي: لا يكلمهم تكليم أهل الخيرات وبإظهار الرضا، بل بكلام أهل السخط والغضب. وقيل: المراد: الإعراض عنهم. وقال جمهور المفسرين: لا يكلمهم كلاماً ينفعهم ويسرّهم، وقيل: لا يرسل إليهم الملائكة بالتحية. ومعنى «لا ينظر إليهم»: يعرض عنهم ومعنى نظره لعباده: رحمتة لهمٌ ولطفه بهم»(٢)

وقوله ﷺ لا ينظر إليهم، لا يفهم منه أن الله لا يراهم، لأن رؤية الحق عز وجل لعباده قد أحاطت بهم جميعاً، ولا يخفى عليه عز وجل شيء، وإنما المراد أنه يعرض عن إكرامهم، وقد جرت العادة أن المعرض عن شخص سخطاً لا ينظر إليه.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٢٦٧٢)، وأخرجه مسلم (١٠٨).

(٢) شرح مسلم للنووي (٢/١١٦).

قال البيهقي: «قال أبو الحسن بن مهدي الطبري: النظر في كلام العرب منصرف على وجوه:

* منهـا: نظر عيان.

* ومنها: نظر انتظار.

* ومنها: نظر الدلائل والاعتبار.

* ومنها: نظر التعطف والرحمة.

فمعنى قوله ﷺ لا ينظر إليهم أي: لا يرحمهم، والنظر من الله تعالى لعباده في هذا الموضع رحمته لهم، ورأفته بهم، وعائدته عليهم، فمن ذلك قول القائل: انظر إلي نظر الله إليك، أي ارحمني رحمك الله.

ثم قال البيهقي بعد نقله لكلام أبي الحسن: والنظر يشبه أن يكون بمعنى العلم والاختبار ولو حمل فيهما على الرؤية لم يمتنع، قال الله عز وجل ﴿فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾[1] فالتأقيت يكون في المرئي لا في الرؤية، يعني إذا كان عملكم مرئياً له كما أن التأقيت يكون في المعلوم لا في العلم»[2] اهـ.

---

(١) سورة التوبة آية رقم (١٠٥).

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي (٢/٤٢٨).

المبحث السابع عشر

«خبر الملال أو الملـل»

أخرج البخاري رحمه الله: عن عائشة، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه دخل عليها وعندها امرأة. قال: «من هـذه؟» قالت: فلانة - تذكر من صلاتها - قال: «مَهْ، عليكم بما تطيقون، فوالله لا يمل الله حتى تملوا»[1]

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: «قوله: «لايمل الله حتى تملوا» هو بفتح الميم في الموضعين - والملال: استثقال الشيء ونفور النفس عنه بعد محبته وهو محال على الله تعالى باتفاق.

وقال الهروي: معناه: لا يقطع عنكم فضله حتى تملوا سؤاله فتزهدوا في الرغبة إليه.

وقال المازري: قيل: إن «حتى» هنا بمعنى «الواو» فيكون التقدير: لايمل وتملون، فنفى عنه الملل وأثبته لهم»[2]

قال الخطابي: «قوله: «لا يملّ الله حتى تملوا» الملال لا يجوز على الله تعالى بحال، ولا يدخل في صفاته بوَجه، وإنما معناه أنه لا يترك الثواب والجزاء على العمل ما لم تتركوه، وذلك أن من ملّ شيئاً تركه، فكنى عن الترك بالملال الذي هو سبب الترك، وقد قيل: معناه أنه لا يمل إذا مللتم، كقول الشنفرى:

صَلَيَتْ مني هذيل بِخرق ... لا يمل الشر حتى تملوا

---

(١) البخاري في صحيحه (٤٣، ١١٥١)

(٢) فتح الباري (١/ ١٠٢).

أي لا يمله إذا ملّوه، ولو كان المعنى إذا ملوه ملّ، لم يكن له عليهم في ذلك مزية وفضل.

وفيه وجه آخر وهو أن يكون المعنى أن الله عز وجل لا يتناهى حقه عليكم في الطاعة حتى يتناهى جهدكم قبل ذلك، فلا تُكلّفوا مالا تطيقونه من العمل، كنى بالملال عنه، لأن من تناهت قوته في أمر وعجز عن فعله، ملّه وتركه[(١)]

وقال الإمام ابن فورك: «اعلم أن وصف الله تعالى بالملالة على معنى السآمة والاستثقال للشيء على معنى نفور نفسه عنه محال لأن ذلك يقتضي تغيره وحلول الحوادث فيه، وذلك غير جائز في وصفه، ولهذا الخبر طريقان من التأويل:

أحدهما: أن يكون معناه أن الله سبحانه لا يغضب عليكم ولا يقطع عنكم ثوابه حتى تتركوا العمل وتزهدوا في سؤاله والرغبة إليه، فسمى الفعلان ملالاً تشبيهاً بالملل، وليسا بملل على الحقيقة.

والوجه الثاني: أن يكون معناه أن الله لا يمل إذا مللتم، ومثل هذا قولك في الكلام: إن هذا الفرس لا يفتر إذا فترت الخيل، ولو كان المراد هذا، ما كان له فضلٌ عليها لأنه يفتر معها، وأي فضيلة له؟ وإنما المراد بهذا المثل أنه لا يفتر وإن فترت الخيل، وكذلك يقول القائل للرجل البليغ في كلامه الألدّ في خصومته: فلان لا ينقطع حتى ينقطع خصومه، يريد بذلك أنه لا ينقطع إذا انقطع خصومه، ولو أراد به أنه ينقطع إذا انقطعوا لم يكن له في ذلك القول فضل على غيره، ولا وجب له مدحه»[(٢)]

---

(١) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري للخطابي (١/١٧٣-١٧٤).

(٢) مشكل الحديث وبيانه ص(١٢٢-١٢٣).

وقال ابن الجوزي: «الملل للشيء: الاستثقال له، والكراهة ونفور النفس عنه، وذلك لا يجوز في صفات الله عز وجل، لأنه لو جاز لدخلت عليه الحوادث، واختلفوا في معنى الكلام على أربعة أقوال:

أحدها: أن المعنى: لا يملّ أبداً، مللتم أو لم تملوا، وجرى هذا مجرى قوله: حتى يشيب الغراب، ويبيضّ القار، وأنشدوا:

صليت مني هذيل بخرق   لا يمل الشر حتى يملوا

المعنى: لا يمل وإن ملوا، إذ لو مل عند ملالهم لم يكن له عليهم فضل.

الثاني: لا يمل من الثواب مالم تملوا من العمل، ومعنى يمل: يترك، لأن من ملّ شيئاً تركه، حكاهما أبو سليمان.

والثالث: أن المعنى: لا يقطع عنكم فضله حتى تملوا سؤاله، فسمى فعله مللاً، وليس بملل، ولكن لتزدوج اللفظة بأختها في اللفظ وإن خالفتها في المعنى، وهذا كقوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه﴾[1]

وقوله﴿ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين﴾[2]، وقوله: ﴿وجزاء سيئةٌ سيئةٌ مثلها﴾[3]. وأنشدوا:

ألا لا يجهلنْ أحد علينا   فنجهل فوق جهل الجاهلينا

والرابع: أن المعنى: لا يطرحكم حتى تتركوا العمل له وتزهدوا في الرغبة إليه، فلما كان الاطّراح لا يكاد يقع إلا عن ملل، وكان المجازى عليه هو المللَ، حسُن أن يسمى باسمه»[4]

(١) سورة البقرة آية رقم (١٩٤).

(٢) سورة آل عمران آية رقم (٥٤).

(٣) سورة الشورى آية رقم (٤٠).

(٤) كشف المشكل من حديث الصحيحين (٤/٢٧٧-٢٧٨).

وقال القرطبي في «المفهم»: «قوله: «فإن الله لا يمل حتى تملوا» ظاهره محال على الله تعالى، فإن الملل فتور عن تعب، وألم عن مشقه، وكل ذلك على الله تعالى محال، وإنما أطلق هنا على الله تعالى على جهة المقابلة اللفظية مجازاً، ووجه مجازه: أنه تعالى لما كان يقطع ثواب عمل من ملّ العمل وقطعه، عبّر عن ذلك بالملل من باب: تسمية الشيء باسم سببه»[1]

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٢/٤١٣-٤١٤) باختصار يسير.

المبحث الثامن عشر

«خبر الاستحياء والإعراض»

قال تعالى: ﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها﴾[1]. وأخرج البخاري رحمه الله: «عن أبي واقد الليثي: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بينما هو جالس في المسجد والناس معه، إذ أقبل ثلاثة نفر. فأقبل اثنان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذهب واحد. قال: فوقفا على رسول الله صلى الله عليه وسلم. فأما أحدهما: فرأى فُرجة في الحلقة فجلس فيها، وأما الآخر فجلس خلفهم، وأما الثالث فأدبر ذاهباً. فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ألا أخبركم عن النفر الثلاثة؟ أما أحدهم فآوى إلى الله فآواه، وأما الآخر فاستحيى فاستحيى الله منه، وأما الآخر فأعرض فأعرض الله عنه»[2].

قال الحافظ ابن حجر: «قوله: «فاستحيى الله منه»: أي رحمه ولم يعاقبه. وقوله: «وأعرض الله عنه»: أيّ سَخِط عليه. وهو محمول على من ذهب معرضاً لا لعذر»[3].

قال البيهقي: «قال أبو الحسن بن مهدي فيما كتب لي أبونصر بن قتادة من كتابه: قوله: إن الله لا يستحي أي: لا يترك، لأن الحياء سبب للترك، ألا ترى أن المعصية تترك للحياء كما تترك للإيمان، لا على معنى

---

(١) سورة البقرة آية رقم (٢٦)

(٢) البخاري في صحيحه (٦٦)

(٣) فتح الباري (١/١٥٧).

الاستحياء الذي يعرض للمخلوقين، تعالى الله سبحانه. وقال البيهقي: وقوله ﷺ في الحديث «فاستحيى فاستحيى الله منه» أي جازاه على استحيائه بأن ترك عقوبته على ذنوبه»[1]

قال ابن فورك: «اعلم أن وصف الله تعالى بالحياء على معنى ما يوصف المخلوق من الحياء الذي هو منه انقباض وتغير وتجمع، لا يجوز، لاستحالة كونه جسماً متغيراً تحله الحوادث، وأما أن يوصف بالحياء على معنى الترك فصحيح، وقد عبرت العرب عن سبب الشيء باسمه، والاستحياء من الله تعالى الترك، لأن المستحي يترك للحياء أشياء، كما يترك للإيمان، وينقطع بالحياء عن المعاصي، كما ينقطع بالإيمان عنها»[2]

وقال القاضي عياض: «هذا من تحسين الكلام ومقابلته بالمماثلة في اللفظ، كما قال: ﴿مستهزئون * الله يستهزئ بهم﴾[3]. ﴿ومكروا ومكر الله﴾[4] أي: جازاهم على فعلهم، فسمى مجازاتهم مثل أسماء أفعالهم، واستعار لها ألقابها... قال: وأما قوله: «وأما الآخر فأعرض، فأعرض الله عنه» أي: لم يرحمه وسخط عليه، وهو معنى الإعراض من الله تعالى، لأن من أعرض عن نبيه وزهد فيه، فليس بمؤمن، وإن كان هذا مؤمناً، وذهب لحاجة من حوائج الدنيا وضرورة دعته إلى ذلك فيكون إعراض الله تعالى عنه ترك رحمته وعفوه، وتقريبه وقبوله الذي أعطاه صاحبيه، فلم

(١) الأسماء والصفات (٢/ ٤٣٤).

(٢) مشكل الحديث وبيانه ص(١٣٥-١٣٦) باختصار.

(٣) سورة البقرة آية رقم (١٤-١٥).

(٤) سورة آل عمران آية رقم (٥٤).

يثبت له حسنة وما نفى عنه سيئة، إذ لم يكن منه ما يثاب بذلك»[1] وإلى ذلك ذهب القرطبي في «المفهم»[2].

وقال الإمام الفخر الرازي في تفسيره: «اعلم أن الحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من خوف ما يعاب به ويذم، واشتقاقه من الحياة، يقال: حيي الرجل، كما يقال: نسي وخشي وشظي الفرس إذا اعتلت هذه الأعضاء، جعل الحيي لما يعتريه الانكسار والتغير منكسر القوة منغص الحياة كما قالوا: فلان هلك حياء من كذا، ومات حياء، ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء، وذاب حياءً، وإذا ثبت هذا استحال الحياء على الله تعالى، لأنه تغير يلحق البدن، وذلك لا يعقل إلا في حق الجسم، ولكنه وارد في الأحاديث، وإذا كان كذلك وجب تأويله، وفيه وجهان:

الأول: وهو القانون في أمثال هذه الأشياء، أن كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وُصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الأعراض، لا على بدايات الأعراض، مثاله أن الحياء حالة تحصل للإنسان لكن لها مبدأ ومنتهى، أما الحياء فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح، وأما النهاية فهو أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته، بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته، وكذلك الغضب له علامة ومقدمة، وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام، وله غاية وهو إنزال العقاب بالمغضوب عليه، فإذا وصفنا الله تعالى

---

(١) إكمال المعلم بفوائد مسلم (٧/ ٦٦-٦٧).

(٢) انظر المفهم (٥/ ٥٠٨-٥٠٩).

بالغـضب ، فليس المراد ذلك المبـدأ ، أعني شـهـوة الانـتقام وغليـان دم القلب بل ، المراد تلك النهـاية وهو أنزل العـقـابَ ، فهـذا هو القـانون الكـلي في هذا الباب .

الثاني : يجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة ، فقالوا : أما يستحي رب محـمـد أن يضـرب مثـلاً بالذباب والعنكبوت؟ فجـاء هذا الكلام على سبيل إطلاق الجواب على السؤال ، وهذا فن بديع من الكلام»[1]

---

(١) تفسير الفخر الرازي (٢/ ١٣٢-١٣٣).

المبحث التاسع عشر

«خبر التردد»

وردت هذه الكلمة في الحديث الصحيح الذي أخرجه البخاري عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه. وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه. فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها. وإن سألني لأعطينه. ولئن استعاذ بي لأعيذنه وما(ترددت) عن شيء أنا فاعله (ترددي) عن نفس المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته»[1]

قال الخطابي: «التردد في صفة الله عز وجل غير جائز، والبَداء عليه في الأمور غير سائغ، وتؤويله على وجهين:

أحدهما: أن العبد قد يشرف في أيام عمره على المهالك مرات ذوات عدد من داء يصيبه وآفة تنزل به، فيدعو اللّه فيشفيه منها، ويدفع مكروهها عنه، فيكون ذلك من فعله كتردد من يزيد أمراً، ثم يبدو له في ذلك فيتركه ويعرض عنه، ولا بد له من لقاءه إذا بلغ الكتاب أجله، فإنه قد كتب الفناء على خلقه واستأثر بالبقاء لنفسه.

وفيه وجه آخر: وهو أن يكون معناه ما ردّدْتُ رسلي في شيء أنا فاعله ترديدي إياهم في نفس المؤمن كما روي من قصة موسى وملك الموت،

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٦٥٠٢).

صلوات الله عليهما، وما كان من لطمه عينه وترده إليه مرة بعد مرة، وحقيقة المعنى في الوجهين معاً عطف الله على العبد ولطفه به وشفقته عليه»[1]

وقد بين ابن الجوزي في «كشف المشكل من الصحيحين» أن التردد إنما يقع إذا أشكلت المصلحة في العواقب، وذلك ينشأ عن ضعف التدبير والحق عز وجل منزه عن ذلك، فذكر أن هذا الإشكال جوابه من وجهين:

أحدهما: أن يكون التردد للملائكة الذين يقبضون الأرواح فأضافه الحق عز وجل إلى نفسه، لأن ترددهم عن أمره كما قال تعالى ﴿وما نتنزل إلا بأمر ربك﴾[2] وتردد الملائكة إنما يكون لإظهار كرامة الآدمي كما تردد ملك الموت إلى آدم وإبراهيم وموسى ونبينا ﷺ، فأما أن يكون التردد لله فمحال في حقه، وهذا مذهب الخطابي. فإن اعتُرض على هذا فقيل: متى أمرَ الملك بقبض الروح لم يجز له التردد، فكيف يتردد؟ فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن يكون إنما تردد فيما لم يجزم له فيه على وقت.

والثاني: أن يكون تردد رقّة ولطف بالمؤمن لا أنه يؤخر القبض، فإنه إذا نظر إلى قدر المؤمن احترمه فلم تنبسط يده لقبض روحه، وإذا ذكر أمرَ الإله لم يكن له بد في امتثاله

والثاني: أنه خطاب لنا بما نعقل، وقد تنزه الرب عز وجل عن حقيقته، كما قال: «من أتاني يمشي أتيته هرولة» فكما أن أحدنا يتردد في ضرب

(١) أعلام الحديث (٣/٢٢٥٩-٢٢٦٠).

(٢) سورة مريم آية رقم (٦٤).

ولده، فيأمره التأديب بضربه، وتمنعه المحبة، فإذا أخبر بالتردد فهمنا قوة محبته له بخلاف عبده، فإنه لا يتردد في ضربه، فأريد تفهيمنا تحقيق المحبة للولي بذكر التردد. ومن الجائز أن يكون تركيب الولي يحتمل خمسين سنة، فيدعو عند المرض فيعافى ويقوى تركيبه، فيعيش عشرين أخرى، فتغير التركيب والمكتوب من الأجل كالتردد، وذلك ثمرة المحبة"[1]

وأقره ابن حجر وقال: «وجوز الكرماني احتمالاً آخر، وهو أن المراد أنه يقبض روح المؤمن بالتأني والتدرج، بخلاف سائر الأمور فإنه تحصل بمجرد قول «كن» سريعاً دفعةً»[2]

(١) كشف المشكل من حديث الصحيحين (٣/٥٢٧).

(٢) فتح الباري (١١/٣٤٦).

المبحث العشرون

«خبر الحب»

وردت آيات قرآنية كثيرة تذكر حبّ الله للطائعين منها قوله تعالى ﴿وأحسنوا إن الله يحب المحسنين﴾ [البقرة: ١٩٥]. وآيات تنفي حب الله عن العاصين منها قوله تعالى: ﴿إن الله لا يحب المعتدين﴾ [البقرة: ١٩٠] بالإضافة إلى ورود أحاديث صحيحة تنسب الحب لله منها ما أخرجه البخاري رحمه الله: عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا أحب الله عبداً نادى جبريل: إن الله يحب فلاناً فأحببه، فيحبه جبريل. فينادي جبريل في أهل السماء: إن الله يحب فلاناً فأحبوه، فيحبه أهل السماء، ثم يوضع له القبول في أهل الأرض»[١]

قال القاضي عياض رحمه الله: «محبة الله عبده: إرادة الخير به في الدنيا والآخرة، من هدايته له وإنعامه عليه ورحمته له، وبغضه له: أراد به شقاء عقابه وشقاوته في الدنيا والآخرة، و قد تكون محبة جبريل والملائكة على وجهها من معنى المحبة، وظاهرها التي تليق بالمخلوقين، ويتنزه عنها الخالق، وهي ميل النفس ونزوع الروح والقلب إليه، وحبه لقاءه، وأنه لما كان ممن أطاع وأحبه الله كان ممن يجب أن يكون مع جبريل والملائكة متحابين في الله، وقد يكون من جبريل والملائكة استغفارهم له وذكرهم الجميل في الملأ الأعلى له ودعاءهم له»[٢]

وقال الإمام القرطبي: «ولا خلاف في أن إطلاق ذلك - أي المحبة - عليه صحيحٌ مُحِباً ومحبوباً كما قال تعالى ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٣٢٠٩، ٦٠٤٠).

(٢) إكمال المعلم بفوائد مسلم (٨/ ١١٦).

ويحبونه﴾[1] وهو في السنة كثير، ولا يختلف النظار من أهل السنة وغيرهم، أنها مؤولة في حق الله تعالى، لأن المحبة المتعارفة في حقنا إنما هي ميل لما فيه غرض يَستكمل به الإنسان ما نقصه، وسكونٌ لما تلتذُّ به النفس، وتكمل بحصوله، والله تعالى منزه عن ذلك.

وقد اختلف أئمتنا في تأويلها في حق الله تعالى، فمنهم من صرفها إلى إرادته تعالى إنعاماً مخصوصاً على من أخبر أنه يحبه من عباده، وعلى هذا ترجع إلى صفة ذاته، ومنهم من صرفها إلى نفس الإنعام والإكرام، وعلى هذا فتكون من صفات الفعل، وعلى هذا المنهاج يتمشى القول في الرحمة والنعمة والرضا، والغضب والسخط، وما كان في معناها»[2]

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: «المراد بمحبة الله: إرادة الخير للعبد وحصول الثواب له، وبمحبة الملائكة: استغفارهم له وإرادتهم خير الدارين له لكونه مطيعاً لله محباً له. ومحبة العباد له: اعتقادهم فيه الخير وإرادتهم دفع الشر عنه ما أمكن.

وقد تطلق محبة الله تعالى للشيء على إرادة إيجاده وعلى إرادة تكميله.

والحب على ثلاثة أقسام: إلهي وروحاني وطبيعي. (الحديث) يشتمل على هذه الأقسام الثلاثة. فحب الله العبد: حب إلهي، وحب جبريل والملائكة له حب روحاني، وحب العباد له حب طبيعي»[3]

(١) سورة المائدة آية رقم (٥٤).

(٢) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (١/ ٢١٢).

(٣) فتح الباري (١٠/ ٤٦٢-٤٦٣).

المبحث الحادي والعشرون

«خير المكر والخداع»

قال الله تعالى: ﴿ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين﴾[1]

وقال تعالى ﴿يخادعون الله وهو خادعهم﴾[2]

قال ابن جرير: «وأما مكر الله بهم فإنه فيما ذكر السدي: القاؤه شبه عيسى على بعض اتباعه حتى قتله الماكرون بعيسى وهم يحسبونه عيسى عليه السلام، وقد رفعه الله عز وجل قبل ذلك»[3]. وبمعناه قال ابن كثير.

والمكر هنا المراد به المجازاة والعقوبة بالذنب والاعتداء من جنس تلك المعصية، وبهذا المعنى قال ابن عطية[4] ونقله عن جمهور المفسرين.

قال الإمام الفخر الرازي: «المكر عبارة عن الاحتيال في إيصال الشر، والاحتيال على الله تعالى محال، فصار لفظ المكر في حقه من المتشابهات، وذكروا في تأويله وجوهاً:

أحدها: أنه تعالى سمى جزاء المكر بالمكر، كقوله: ﴿وجزاء سيئةٌ سيئةٌ مثلها﴾ وسمى جزاء المخادعة بالمخادعة، وجزاء الاستهزاء بالاستهزاء.

والثاني: أن معاملة الله معهم كانت شبيهة بالمكر، فسمي بذلك.

الثالث: أن هذا اللفظ ليس من المتشابهات، لأنه عبارة عن التدبير المحكم الكامل، ثم اختص بالعرف بالتدبير في إيصال الشر إلى الغير، وذلك في حق الله تعالى غير ممتنع، والله أعلم»[5]

---

(١) سورة آل عمران آية رقم (٥٤).

(٢) سورة النساء آية رقم (١٤٢).

(٣) تفسير ابن جرير (٣/ ٢٨٧).

(٤) تفسير ابن عطية (٣/ ١٠٣).

(٥) تفسير الفخر الرازي (٨/ ٦٦-٦٧).

ومثل ذلك قال الإمام الحسن بن محمد بن الحسين القمي النيسابوري في كتابه «غرائب القرآن ورغائب الفرقان»[1].

قال الشوكاني في «فتح القدير»: «ومكر الله استدراجه للعباد من حيث لا يعلمون، قاله الفراء وغيره وقال الزجاج: مكر الله مجازاتهم على مكرهم، فسمى الجزاء باسم الابتداء كقوله تعالى ﴿الله يستهزئ بهم﴾، و﴿وهو خادعهم﴾ وأصل المكر في اللغة الاحتيال والخداع، حكاه ابن فارس وعلى هذا فلا يسند إلى الله سبحانه وتعالى إلا على طريق المشاكلة»[2].

وقال شيخ زاده في حاشيته على تفسير البيضاوي: «قوله: (أي البيضاوي): «والمكر من حيث إنه في الأصل حيلة» أي: احتيال في إيصال الشر، والاحتيال محال في حقه تعالى، فسمي جزاء المكر مكراً كما سمي جزاء المخادعة بالمخادعة، وجزاء الاستهزاء بالاستهزاء، أو أن معاملة الله تعالى معهم كانت شبيهة بالمكر فسميت مكراً على سبيل الاستعارة»[3].

وأما معنى الخداع ففي تفسير «الدر المنثور»[4] قال مجاهد وسعيد بن جبير والسدي في قوله تعالى ﴿وهو خادعهم﴾: يعطيهم يوم القيامة نوراً يمشون فيه مع المسلمين كما كانوا معه في الدنيا ثم يسلبهم ذلك النور فيطفئه فيبقون في ظلمتهم. أخرجه ابن جرير وابن المنذر. وبه قال الحسن، أخرجه ابن جرير الطبري[5].

---

(١) انظر غرائب القرآن ورغائب الفرقان (٣/٢٠٣).

(٢) فتح القدير للشوكاني (١/٣٤٤).

(٣) حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي (١/٦٣٣).

(٤) الدر المنثور للسيوطي (٢/٧١٩).

(٥) تفسير الطبري (٤/٣٣٢).

وقال ابن عطية: «وإن قُدّر النسيان بمعنى الذهول من الكفرة فهو في جهة ذكر الله تسمية العقوبة باسم الذنب»[1].

قال شيخ زاده في حاشيته على تفسير البيضاوي: «إن الله تعالى منزه عن حقيقة النسيان، ووصفهم بالنسيان لأنهم لم يكونوا معترفين بلقاء يوم القيامة، ولا عارفين به، والنسيان إنما يكون بعد المعرفة، شبّه معاملته تعالى مع الكفار بمعاملة من نسي عبده من الخير ولم يلتفت إليه، وشبّه عدم إخطارهم لقاء الله تعالى ببالهم وعدم مبالاتهم بحال من عرف شيئاً ونسيه وكثرت مثل هذه الاستعارات في القرآن العظيم، لأن المعاني التي في عالم الغيب، لا يمكن أن يُعبّر عنها إلا بما يماثلها من عالم الشهادة[2]».

(١) المحرر الوجيز (٧/٧٢).

(٢) حاشية شيخ زاده (٢/٢٤٣).

المبحث الثالث والعشرون

«خبر المعية»

قوله تعالى ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾[1]

قال ابن عطية في قوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾: «معناه بقدرته وعلمه وإحاطته وهذه آية أجمعت الأمة على هذا التأويل فيها وأنها مخرجة عن معنى لفظها المعهود ودخل في الإجماع من يقول بأن المتشابه كله ينبغي أن يُمَرَّ ويؤمن به ولا يفسر فقد أجمعوا على تأويل هذه لبيان وجوب إخراجها عن ظاهرها. قال سفيان الثوري: معناه علمه معكم، وتأولهم هذه حجة عليهم في غيرها»[2].

عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ قال: عالم بكم أينما كنتم، أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره كذا في «الدر»[3]

قال ابن جماعة في «إيضاح الدليل»[4] في قوله تعالى ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾: «اعلم أن إضافة صفة الربّ بالمسافة محال، كما تقدم فوجب تأويلها بما نقلته الأئمة والسلف عن ابن عباس وغيره وهو أن المراد معية العلم والقدرة لا المكان وقال الثوري: علمه، وقال الضحاك قدرته وسلطانه».

(١) سورة الحديد آية (٤).

(٢) المحرر الوجيز (١٥/ ٣٩٩-٤٠٠).

(٣) الدر المنثور (٨/ ٤٩).

(٤) إيضاح الدليل (ص٧٦).

وقال الفخر الرازي: «قال المتكلمون: هذه المعية إما بالعلم، وإما بالحفظ والحراسة، وعلى التقديرين فقد انعقد الإجماع على أنه سبحانه ليس معنا بالمكان والجهة والحيّز، فإذاً قوله: «وهو معكم» لا بد فيه من التأويل، وإذا جوَّزنا التأويل في موضعٍ وجب تجويزه في سائر المواضع»[1]

وقال الإمام القرطبي: «قد جمع في هذه الآية بين «استوى على العرش» وبين «وهو معكم» والأخذ بالظاهرين تناقض، فدلّ على أنه لا بد من التأويل، والإعراضُ عن التأويل اعتراف بالتناقض»[2]

وقال البيضاوي في قوله تعالى: «وهو معكم أينما كنتم»: لا ينفك علمه وقدرته عنكم بحال، قال شيخ زاده: قوله: «لا ينفك علمه وقدرته عنكم» إشارة إلى أنه تعالى ليس معنا بالمكان والحيّز والجهة، بل المعية مجاز عن العلم والقدرة على طريقة ذكر السبب وإرادة المسبب»[3]

---

(١) تفسير الفخر الرازي (٢٩/٢١٥).

(٢) تفسير القرطبي (١٧/٢٣٧).

(٣) حاشية شيخ زاده (٤/٤٤٨).

المبحث الرابع والعشرون

«خبر الجنب»

قوله تعالى ﴿أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله﴾[1]

ففي «الدر المنثور» للسيوطي[2]:

«عن مجاهد في قوله تعالى ﴿ يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله﴾ قال: في ذكر الله، أخرجه آدم ابن أبي إياس وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر والبيهقي في «الأسماء والصفات».

وقال قتادة: معناه على ما ضيع من طاعة الله، أخرجه عبد بن حميد، وابن جرير كذا في «الدر المنثور»[3]

قال ابن جرير الطبري[4] في قوله تعالى ﴿على ما فرطت في جنب الله﴾: يقول: على ما ضيعت من العمل بما أمرني الله به وقصرت في الدنيا في طاعة الله، وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل ثم روى بإسناده عن مجاهد في قوله في جنب الله يقول: في أمر الله.

وبهذا المعنى قال ابن عطية في «المجرر الوجيز»[5]

والشوكاني في «فتح القدير»[6]، وابن جماعة في «إيضاح الدليل»[7]

---

(١) سورة الزمر آية (٥٦).

(٢) الدر المنثور للسيوطي (٧/ ٢٤١).

(٣) انظر المرجع السابق (٧/ ٢٤١).

(٤) تفسير الطبري (١١/ ١٧).

(٥) المحرر الوجيز لابن عطية (١٤/ ٩٧).

(٦) فتح القدير للشوكاني (٤/ ٤٧١).

(٧) إيضاح الدليل (ص٦٦-٦٧).

قال الفخر الرازي: «القائلون بإثبات الأعضاء لله تعالى استدلوا بإثبات الجنب بهذه الآية، واعلم أن دلائلنا على نفي الأعضاء قد كثرت، فلا فائدة في الإعادة، ونقول بتقدير أن يكون المراد من هذا الجنب عضواً مخصوصاً لله تعالى، فإنه يمتنع وقوع التفريط فيه، فثبت أنه لا بد من المصير إلى التأويل، وللمفسرين فيه عبارات، قال ابن عباس: يريد ضيعتُ في طاعة الله، وقال مقاتل: ضيّعت من ذكر الله، وقال مجاهد: في أمر الله، وقال الحسن: في طاعة الله، وقال سعيد بن جبير: في حق الله.

واعلم أن الإكثار من هذه العبارات لا يفيد شرح الصدور وشفاء الغليل، فنقول: الجنب سمي جنباً لأنه جانب من جوانب ذلك الشيء، والشيء الذي يكون من لوازم الشيء وتوابعه يكون كأنه جندٌ من جنوده، وجانبٌ من جوانبه، فلما حصلت هذه المشابهة بين الجنب الذي هو العضو، وبين ما يكون لازماً للشيء وتابعاً له، لا جرْم حَسُن إطلاق لفظ الجنب على الحق، والأمر والطاعة، قال الشاعر:

أما تتّقين الله في جنب وامق ... له كبدٌ حرّى عليك تقطّـــعُ»

انتهى كلام الفخر الرازي[(1)].

وقال القاضي البيضاوي: «(في جنب الله) في جانبه، أي: في حقه، وهو طاعته، قال سابق البربري:

أما تتّقين الله في جنب وامق ... له كبدٌ حرّى عليك تقطّـــعُ

وهو كناية فيها مبالغة كقوله:

إن السماحة والمروءة والندى ... في قبّة ضربت على ابن الحشرج

(١) تفسير الفخر الرازي (٢٧/ ٦).

قال شيخ زاده: «قوله: «وهو كناية إلخ» أي: إثبات التقصير في جنب الله تعالى وناحيته كناية عن إثباته لذاته، لأنّ إثبات الأمر في مكان الرجل يستلزم إثبات ذلك الأمر في نفسه، كما فعل زيادة الأعجم في مدح عبدالله بن الحشرج، حيث جمع السماحة والمروءة والندى في قبة تنبيهاً بذلك على أن محلها ذو قبة، وأراد بجعل محلها ذا قبّة اختصاص الأوصاف المذكورة بابن الحشرج، ثم لما رأى أن غرضه لا يتم بجعلِ محلها ذا قبة لوجود ذوي القباب في الدنيا، جعل القبة مضروبةً على ابن الحشرج فتم غرضه بذلك، لأن كون تلك الأوصاف في قبة مضروبة على الممدوح من لوازم كونها قبة، فكنّى الشاعر بكونها في تلك القبة عن كونها قبة، ولا فرق بين ذكر الله نحو المكان والجنب والجانب، وتركه في تأدية أصل المعنى، إلا أنه إذا ذكر يكون كناية فيكون الكلام أبلغ، فإذا قيل: فرّطت في جنب الله، فكأنه قيل في الله، أي: في ذاته فلا بد من تقدير مضاف محذوف سواء ذكر الجنب أو لم يذكر، أي فرطتُ في حقه، وهو طاعته فيما أمر به ونهى عنه»[1].

(١) حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي (٤ / ٢١١).

المبحث الخامس والعشرون

«خبر الغضب»

قوله تعالى ﴿وغضب الله عليه﴾[1]

قوله تعالى ﴿من لعنة الله وغضب عليه﴾[2]

وقوله تعالى: ﴿وغضب الله عليهم﴾[3]

قال الشوكاني في فتح القدير في قوله تعالى: ﴿غضب الله عليه﴾: «أي: جعل جزاءه جهنم».

قال ابن جماعة في «إيضاح الدليل»[4]: «اعلم أنَّ الغضب فينا له مبدأ وغاية، فمبدأه حقيقة غليان الدم عند مرارة الغيظ لإرادة انتقام بالمغضوب عليه، والرب تعالى منزه عن الغليان أي من مبدأ الغيظ فوجب تأويله بأن المراد غايته وهو الانتقام».

قال الفخر الرازي: «الغضب تغير يحصل عند غليان القلب لشهوة الانتقام، واعلم أن هذا على الله تعالى محال، لكن هاهنا قاعدة كليّة وهي أن جميع الأعراض النفسانيّة - الرحمة، والفرح، والسرور، والغضب، والحياء، والغيرة، والمكر والخداع، والتكبر، والاستهزاء - لها أوائل ولها غايات، ومثاله الغضب، فإنّ أوله غليان دم القلب، وغايته إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فلفظ الغضب في حق الله

---

(١) سورة النساء آية (٩٣).

(٢) سورة المائدة آية (٦٠).

(٣) سورة الفتح آية (٦).

(٤) إيضاح الدليل (ص٧١).

تعالى لا يحمل على أوله الذي هو غليان دم القلب، بل على غايته التي هي إرادة الإضرار، وأيضاً الحياء له أول، وهو إنكسار يحصل في النفس، وله غرض، وهو ترك الفعل، فلفظ الحياء في حق الله يحمل على ترك الفعل، لا على انكسار النفس، وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب»[١].

وقرر مثله القاضي البيضاوي، وقال شيخ زاده: «اعلم أن الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب إرادةَ الانتقام، ومنه قوله ﷺ: «اتقوا الغضب، فإنه جمرةٌ توقد في قلب ابن آدم ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه، وحُمرة عينيه»[٢]

وإذا وصف به الباري سبحانه وتعالى يراد به إرادة الانتقام لا غير».

ثم ساق كلام الفخر الرازي[٣].

وقال الإمام القرطبي في تفسيره: «ومعنى الغضب في صفة الله تعالى: إرادة العقوبة، فهو صفة ذات، وإرادة الله تعالى من صفات ذاته، أو نفس العقوبة، ومنه الحديث: «إن الصدقة لتطفئ غضب الرب»[٤]. فهو صفة فعل»[٥]

---

(١) تفسير الفخر الرازي (١/٢٦٢).

(٢) رواه ابن أبي شيبة في المصنف (٦/٩٦)، ورواه الترمذي برقم (٢١٩١)، وأحمد في المسند(٣/١٩).

(٣) حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي (١/٥٠-٥١).

(٤) رواه الترمذي برقم (٦٦٢).

(٥) تفسير القرطبي (١/١٥٠).

المبحث السادس والعشرون

«خبر الفراغ»

قوله تعالى ﴿سنفرغ لكم أيّه الثقلان﴾[1].

عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى ﴿سنفرغ لكم أيّه الثقلان﴾، قال: هذا وعيد من الله لعباده وليس بالله شغل. أخرجه ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي في «الأسماء والصفات» كذا في «الدر المنثور»[2].

قال ابن جرير الطبري[3]: «وأما تأويله فإنه وعيد من الله لعباده وتهدّدٌ كقول القائل الذي يتهدد غيره ويتوعده، ولا شغل له يشغله عن عقابه: لأتفرغنَّ لك، وسأتفرّغ لك بمعنى سأجدّ في أمرك وأعاقبك وقد يقول القائل للذي لا شغل له: قد فرغت لي وقد فرغت لشتمي أي أخذت فيه، وأقبلت عليه، وكذلك قوله جل ثناؤه سنفرغ لكم، أي سنحاسبكم ونأخذ في أمركم أيها الإنس والجن فنعاقب أهل المعاصي ونثيب أهل الطاعة».

قال ابن عطية في تفسيره في قوله تعالى ﴿سنفرغ لكم أيّه الثقلان﴾: «عبارة عن إتيان الوقت الذي قدر فيه وقضى أن ينظر في أمور عباده وذلك يوم القيامة وليس المعنى أن ثَمَّ شغلاً يتفرغ منه، وإنما هي إشارة ووعيد»[4].

---

(١) سورة الرحمن آية (٣١).

(٢) الدر المنثور (٧/ ٧٠١).

(٣) تفسير الطبري (١١/ ٥٩٣).

(٤) المحرر الوجيز (١٥/ ٣٣٥).

قال الفخر الرازي: «التحقيق في قوله تعالى: ﴿سنفرغ لكم أيه الثقلان * فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ ولنذكر أولاً ما قيل فيه تبركاً بأقوال المشايخ ثم نحققه بالبيان الشافي، فنقول: اختلف المفسرون فيه، وأكثرهم على أن المراد سنقصدكم في الفعل، وقال بعضهم: خرج ذلك مخرج التهديد على ما هي عادة استعمال الناس، فإن السيد يقول لعبده عند الغضب: سأفرغ لك، وقد يكون السيد فارغاً جالساً لا يمنعه شغل، وأما التحقيق فيه فنقول: عدم الفراغ عبارة عن أن يكون الفاعل في فعل لا يمكنه معه إيجاد فعل آخر، فإن من يخيط يقول: ما أنا بفارغ للكتابة، لكن عدم الفراغ قد يكون لأحد الفعلين مانعاً للفاعل من الفعل الآخر، يقال: هو مشغول بكذا عن كذا، كما في قول القائل: أنا مشغول بالخياطة عن الكتابة، وقد يكون عدم الفراغ لكون الفعل مانعاً من الفعل، لا لكونه مانعاً من الفاعل، كالذي يحرك جسماً في زمان لا يمكن تسكينه في ذلك الزمان، فهو ليس بفارغ للتسكين، ولكن لا يقال في مثل هذا الوقت: أنا مشغول بالتحريك عن التسكين، فإن في مثل هذا الموضع لو كان غير مشغول به بل كان في نفس المحل حركة لا بفعل ذلك الفاعل لا يمكنه التسكين، فليس امتناعه منه إلا لاستحالته بالتحريك، وفي الصورة الأولى لولا اشتغاله بالخياطة لتمكن من الكتابة، إذا عرفت هذا صار عدم الفراغ قسمين أحدهما بشغل والآخر ليس بشغل، فنقول: إذا كان الله تعالى باختياره أوجد الإنسان وأبقاه مدة أرادها بمحض القدرة والإرادة لا يمكن مع هذا إعدامه، فهو في فعل لا يمنع الفاعل، لكن يمنع الفعل، ومثل هذا بيّنا أنه ليس بفراغ، وإن كان له شغل، فإذا أوجد ما أراد أولاً ثم

بعد ذلك أمكن الإعدام والزيادة في آنه فيتحقق الفراغ، لكن لما كان للإنسان مشاهدة مقتصرة على أفعال نفسه وأفعال أبناء جنسه وعدم الفراغ منهم بسبب الشغل يظن أن الله تعالى فارغ فحمل الخلق عليه أنه ليس بفارغ، فيلزم منه الفعل وهو لا يشغله شأن عن شأن، يلزمه حمل اللفظ على غير معناه، واعلم أن هذا ليس قولاً آخر غير قول المشايخ، بل هو بيان لقولهم: «سنقصدكم» غير أن هذا مبين، والحمد لله على أن هدانا للبيان من غير خروج عن قول أرباب اللسان.

واعلم أن أصل الفراغ بمعنى الخلو، لكن ذلك إن كان في المكان، فيتسع ليتمكن آخر، وإن كان في الزمان فيتسع للفعل، فالأصل أن زمان الفاعل فارغ عن فعله، وغير فارغ، لكن المكان مرئي بالخلو فيه، فيطلق الفراغ على خلو المكان في الظرف الفلاني والزمان غير مرئي، فلا يرى خلوه، ويقال: فلان في زمان كذا فارغ، لأن فلاناً هو المرئي لا الزمان، والأصل أنّ هذا الزمان من أزمنة فلان فارغ، فيمكنه وصفه للفعل فيه، وقوله تعالى ﴿سنفرغ لكم﴾ استعمال على ملاحظة الأصل لأن المكان إذا خلا يقال: لكذا، ولا يقال: إلى كذا، فكذلك الزمان، لكن لما نقل إلى الفاعل وقيل الفاعل على فراغ وهو عند الفراغ يقصد إلى شيء آخر، قيل في الفاعل فرغ من كذا إلى كذا، وفي الظرف يقال: فرغ من كذا لكذا، فقال: «لكم» على ملاحظة الأصل»[1]

(١) تفسير الفخر الرازي (٢٩/ ١١٠-١١١).

وقال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿سنفرغ لكم أيه الثقلان﴾ يقال: فرغت من الشغل، أفرغ فروغاً وفراغاً، وتفرغت لكذا، واستفرغت مَجهودي في كذا، أي بذلته. والله تعالى ليس له شغل يفرغ منه، إنما المعنى سنقصد لمجازاتكم أو محاسبتكم، وهذا وعيد وتهديد لهم، كما يقول القائل لمن يريد تهديده: إذاً أتفرغ لك أي: أقصدك. وفرغ بمعنى: قصد، وأنشد ابن الأنباري في مثل هذا لجرير:

ألان وقد فرغتُ إلى نمير فهذا حين كنتُ لها عذابا

يريد وقد قصدت. وقال أيضاً وأنشده النحاس:

فرغت إلى العبد المقيّد في الحجْلِ»[1]. اهـ

وقال الشوكاني في فتح القدير في تأويلها: «هذا وعيد شديد من الله سبحانه للجن والإنس قال الزجاج والكسائي وابن الأعرابي وأبو علي الفارسي: إن الفراغ هاهنا ليس هو الفراغ من شغل ولكن تأويله القصد أي: سنقصد لحسابكم»[2]

قلت: والفراغ حاصل في الحس والمعنى، والله سبحانه منزّه عن الحس والمعنى، لأن الحس والمعنى عند الحضرة الإلهية عدمٌ متلاش، حيث أن ظهوره بظهورهم، فكل شيء إذا تخثر ظهر، وإذا لطُفَ غار وانتشر، فالهواء لطيف والماء أمامه كثيف، فقد تخلل الهواء الماءَ وتخلل الماءَ العناية اللطيفة التي نشرته وحرّكته، تعاظم سبحانه حتى رقّ معناه، فالكثيف مستمد، واللطيف مُمدٌ، وكلّ ما تلطّف مدَّ، وكلُّ ما لطُفَ استمد.

---

(١) تفسير القرطبي (١٧/ ١٦٨).

(٢) فتح القدير (٥/ ١٣٦).

المبحث السابع والعشرون

«صفة الكلام»

من المعلوم أن الكلام صفة لله تعالى، وليس خبراً إضافياً، ولكن لمّا توهّم قومٌ التشبيه في الكلام فجعلوه صوتاً وحرفاً استحسنّا ذكر هذا المبحث هنا:

المطلب الأول: في معنى الكلام لغة واصطلاحاً

الكلام لغة: هو ما كان مكتفياً بنفسه[1]

الكلام على الحقيقة الوجودية: هو أصوات تخرج من فم المتحدث نتيجة تطابق الهواء الخارج من الصدر مع التلاحم الحنجري أو اللساني أو الفكي أو الأسناني أوالشفهي.

والله تعالى منزه عن هذا النوع من الكلام لأنه من خصائص الحوادث والجوارح، والله تعالى مقدس عن ذلك.

الكلام الإلهي: هو صفة قائمة بذات الله تعالى قديمة بقدمه، باقية ببقائه يتأتى بها ما يريد بيانه من غير صوت ولا حرف[2] ولا كيف.

والله تعالى متكلم منذ القدم ولم يزل قائلاً متكلماً، ومتى شاء كشف لمن شاء كلامه القديم، فأسمعه منه ما أراد أن يسمعه إياه من غير صوت ولا حرف ولا كيف.

وصفة الكلام تتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات تعلق دلالة

---

(١) لسان العرب (١٢/٥٢٣)، مادة «كلم».

(٢) لأن الحرف مما تدركه الأبصار، والصوت مما تدركه وتحيط به الآذان، والله تعالى لا تدركه الأبصار ولا يحيط به شيء.

. والخطاب الإلهي متوجه إلى جميع الموجودات فكل ذرة في الكون تجري بحسب الخطاب النفسي المتوجه إليها في جميع حركاتها وسكناتها فلولا الخطاب النفسي المتعلق بحركة الفم لما تكلم إنسان في الوجود، فالإنسان في جميع أقواله وأفعاله إنما هو مستجيب لذلك الخطاب النفسي العظيم، بل والجمادات أيضاً تتلقى ذلك الخطاب، فتستجيب بالتسبيح، قال تعالى ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾[1]

وعن جابر بن سلمة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم علي قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن»[2]

المطلب الثاني: في بيان معنى سماع موسى لكلام الله تعالى

قال ابن حزم في «الملل والنحل»: «أجمع أهل الإسلام على أن الله تعالى كلم موسى وعلى أن القرآن كلام الله، وكذا غيره من الكتب المنزلة والصحف، ثم اختلفوا فقالت المعتزلة: إن كلام الله صفة فعل مخلوقة وأنه كلم موسى بكلام أحدثه في الشجرة، وقال أحمد ومن تبعه: كلام الله هو علمه، لم يزل وليس بمخلوق، وقالت الأشعرية: كلام الله صفة ذات، لم يزل وهو ليس بمخلوق وهو غير علم الله، وليس لله إلا كلام واحد، . . .»[3]

ومذهب الإمام الأشعري في قوله تعالى ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾[4] أن الله تعالى هيأ سيدنا موسى عليه السلام في وقته وأسمعه

(١) سورة الإسراء الآية رقم (٤٤).

(٢) أخرجه مسلم (٢٢٧٧).

(٣) نقله ابن حجر في فتح الباري (١٣ / ٤٥٤)، وانظر الفصل لابن حزم (٣/ ٤-٥).

(٤) سورة النساء آية رقم (١٦٤).

كلامه بأن كشف له عن صفته القديمة القائمة بذاته فسمعه من كل الجهات بجميع مسامع ذرَّات جسده من غير صوت ولا حرف ولا كيف ولا واسطة، فسيدنا موسى عليه السلام قد سمع كلام ربه الذي هو الخطاب النفسي المتوجه إلى جميع ذرات الوجود السفلي والعلوي وذلك بكشف الحجاب عن ذلك الخطاب لأن كل إنسان موجود هو في الحقيقة يسري عليه ذلك الخطاب إلا أن بينه وبين الخطاب حجاب لم يكشف كما كشف لسيدنا موسى عليه السلام.

أما من قال من القدرية: إن الله تعالى كلم سيدنا موسى بكلام أحدثه في الشجرة فهو مردود من وجهين:

الوجه الأول: قوله تعالى ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ وذلك أن العرب إذا أرادت أن تقطع احتمال التقدير والحذف والمجاز في ذهن السامع استعملت المفعول المطلق أو التوكيد، والله تعالى قد خاطب العرب بلغتهم فلما ذكر أنه كلمه تكليماً مستعملاً المفعول المطلق دلّ على أنه لاتوجد واسطة البته في الكلام.

وهذه الآية أقوى ماورد في الرد على المعتزلة القائلين إن كلام الله تعالى مخلوق في غيره، وقد أجمع النحويون على أن الفعل إذا أكد بالمصدر لم يكن مجازاً. فإذا قال «تكليماً» وجب أن يكون كلاماً على الحقيقة، لكن محل الخلاف: هل سمعه موسى من الله تعالى حقيقة أو من الشجرة؟ فالتأكيد رفع المجاز عن كونه غير كلام، وأما المتكلم به فمسكوت عنه، ورُدَّ: بأنه لا بد من مراعاة المحدَّث عنه، فهو لرفع المجاز عن النسبة، لأنه قد نسب الكلام فيها إلى الله، فهو

المتكلم حقيقة. ويؤكده قوله في سورة الأعراف ﴿إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي﴾[1]

وأجمع السلف والخلف من أهل السنة وغيرهم، على أن«كلّم» هنا من الكلام. على حقيقته من غير كيف ولا تشبيه.

الوجه الثاني: لو كان كلامه سبحانه في الشجرة لكان المتكلم بذلك الكلام الشجرة، وهذا لا يصح بإجماع المسلمين، لأن الله تعالى هو الذي كلم موسى لا الشجرة.

المطلب الثالث: في بيان أن كلام الله تعالى ليس بصوت لا حرف

قال الله تعالى في كتابه العزيز حكاية عن سيدنا زكريا عليه الصلاة والسلام: ﴿قال رب اجعل لي آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاث ليال سوياً، فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا﴾[2]. وقال تعالى: ﴿قال رب اجعل لي آية قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً واذكر ربك كثيراً وسبح بالعشي والإبكار﴾[3]

إن الإيحاء هو المعنى النفسي الذي يريده المتكلم فيمتثل به السامع ويقع منه موقع الخطاب فإن إيحاء زكريا إلى قومه يعد كلاماً، علماً بأن زكريا لم يتكلم بحرف ولا صوت فإذا صح هذا البيان من مخلوق بغير حرف ولاصوت، وسمّاه الله كلاماً، والدليل على ذلك أن الله تعالى

---

(١) سورة الأعراف آية رقم (١٤٤)

(٢) سورة مريم آية رقم (١٠-١١).

(٣) سورة آل عمران آية رقم (٤١).

جعل الإيحاء بالرمز كلاماً، لأن المستثنى من جنس المستثنى منه كما هو ظاهر في الآية حيث إن الاستثناء هنا متصل، فصحته من الخالق من باب أولى، ولله المثل الأعلى في السموات والأرض.

فكلام الله تعالى هو الكلام النفسي القديم وإنما يُكشف للعبد وتُرفع بشريته حتى يستطيع أن يفهم عن الحق تعالى ما يريد.

وليس كلام الله تعالى كما قال المجسمة: هو كصهيل الخيل وصوت الرعد، نعوذ بالله تعالى من هذا الانحراف والضلال.

ولذلك ذهب الأشاعرة إلى أن كلام الله ليس بحرف ولا صوت، وأثبتوا الكلام النفسي، وحقيقته معنى قائم بالذات وإن اختلفت عنه العبارة كالعربية والعجمية، واختلافها لا يدل على اختلاف المعبَّر عنه.

قال الحافظ ابن حجر: «قال البيهقي: الكلام: ما ينطق به المتكلم، وهو مستقر في نفسه كما جاء في حديث عمر - يعني في قصة السقيفة - وفيه: وكنت زورت في نفسي مقالة، وفي رواية: هيأت في نفسي كلاماً. قال: فسماه كلاماً قبل التكلم به[1] قال فإن كان المتكلم ذا مخارج، سمع كلامه ذا حروف وأصوات، وإن كان غير ذي مخارج فهو بخلاف ذلك. والباري عز وجل ليس بذي مخارج، فلا يكون كلامه بحروف وأصوات، فإذا فهمه السامع تلاه بحروف وأصوات. ثم ذكر حديث جابر بن عبدالله عن عبدالله بن أنيس، وقال: اختلف الحفاظ في الاحتجاج بروايات ابن عقيل لسوء حفظه، ولم يثبت لفظ الصوت في

---

(١) يستدل العلماء على إثبات الكلام النفسي بقوله تعالى ﴿فأسرّها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم قال أنتم شرٌ مكاناً والله أعلم بما تصفون﴾ [يوسف: ٧٧].

حديث صحيح عن النبي ﷺ، فإن كان ثابتاً فإنه يرجع إلى غيره، كما في حديث ابن مسعود، وفي حديث أبي هريرة أن الملائكة يسمعون عند حصول الوحي صوتاً، فيحتمل أن يكون الصوت للسماء أو للملك الآتي بالوحي أو لأجنحة الملائكة، وإذا احتمل ذلك لم يكن نصاً في المسألة. وأشار في موضع آخر أن الراوي أراد: فينادي نداء، فعبر عنه بصوت»[1] انتهى.

قال العز بن عبد السلام: «والعجب ممن يقول: القرآن مركب من حرف وصوت، ثم يزعم أنه في المصحف، وليس في المصحف إلا حرف مجرد لا صوت معه، إذ ليس فيه حرف مكتوب عن صوت، فإن الحرف اللفظي ليس هو الشكل الكتابي ولذلك يدرك الحرف اللفظي بالآذان ولا يشاهد بالعيان، ويشاهد الشكل الكتابي بالعيان، ولا يسمع بالآذان، ومن توقف في ذلك فلا يعد من العقلاء فضلاً عن العلماء... ومن قال بأن الوصف القديم حالٌّ في المصحف لزمه إذا احترق المصحف أن يقول بأن وصف الله القديم احترق سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً ومن شأن القديم ألا يلحقه تغير ولا عدم فإن ذلك منافٍ للقدم»[2].

وفي كلام العز بن عبد السلام رد على ما يزعمه اليهود من أن احتراق التوراة أو جزء منها أو تمزيقه أو إتلافه يعد حرقاً وتمزيقاً وإتلافاً لكلام الله تعالى، وهم بناءً على هذا الاعتقاد يقيمون جنازةً يحضرها الأحبار ويمشون بالتوراة الممزقة حزناً على تمزيق كلام الله تعالى ويقومون

(١) فتح الباري (١٣/٤٥٧-٤٥٨). وانظر الأسماء والصفات (٢/٢٨-٣٠).
(٢) طبقات الشافعية (٨/٢٢٤-٢٢٥).

بدفن التوراة دفناً رسمياً، تنزه كلام الله تعالى عما يزعمون، فيلزم حشوية عصرنا على هذا أن يعتقدوا أن كلام الله تعالى قابل للفناء والإتلاف تنزه سبحانه عن ذلك وتعالى علواً كبيراً.

فإن زعموا أن القرآن كلام الله مكتوب في المصحف غير حالٍّ فيه كما يقوله الأشعري فلم ينكرون عليه وعلى أصحابه؟!، وإن قالوا بخلاف ذلك فانظر كيف يفترون على الله الكذب وكفى به إثما مبيناً.

قال البيهقي: «فالقرآن الذي نتلوه كلام الله تعالى، وهو متلوٌّ بألسنتنا على الحقيقة، مكتوب في مصاحفنا، محفوظٌ في صدورنا، مسموع بأسماعنا غير حالٍّ في شيء منها، إذ هو من صفات ذاته غير بائن منه، وهو كما أن الباري عز وجل معلوم بقلوبنا، مذكور بألسنتنا، مكتوب في كتبنا، معبود في مساجدنا، مسموع بأسماعنا، غير حالٍّ في شيء منها، وأما قراءتنا وكتابتنا وحفظنا فهي من اكتسابنا، واكتسابُنا مخلوق ولا شك فيه، قال الله عز وجل: ﴿وافعلوا الخير لعلكم تفلحون﴾[1] وسمى رسول الله ﷺ تلاوة القرآن فعلاً»[2].

ومَن قال: إن القرآن ليس في المصاحف، على هذا الإطلاق فهو مخطئ، بل القرآن مكتوب في المصحف على الحقيقة، والقرآن كلام الله، وهو قديم غير مخلوق، ولم يزل القديم سبحانه به متكلماً، ولا يزال به قائماً، ولا يجوز أن نعتقد أن صفة الكلام منفصلة عن ذات الله، ولا الحلول في المَحالِّ، وأما كون الكلام مكتوباً على الحقيقة في الكتاب لا يقتضي حلولَه فيه، ولا انفصالَه عن ذات المتكلم، قال الله

(١) سورة الحج آية رقم (٧٧).

(٢) الأسماء والصفات (٢/٥).

سبحانه: ﴿النَّبيَّ الأُمِّيَّ الَّذي يَجِدونَهُ مكتوباً عندَهُم في التَّوراة والإنجيل﴾ [1] فالنبي ﷺ على الحقيقة مكتوب في التوراة والإنجيل، وكذلك القرآن على الحقيقة مكتوب في المصاحف، محفوظ في قلوب المؤمنين، مقروء متلوٌّ على الحقيقة، بألسنة القارئين من المسلمين، كما أن الله تعالى على الحقيقة، لا على المجاز، معبود في مساجدنا، معلوم في قلوبنا، مذكور بألسنتنا، وهذا واضح بحمد الله.

وقال العز بن عبد السلام أيضاً: «إن الله تعالى متكلم بكلام قديم أزلي ليس بحروف ولا صوت» [2]

ومن زعم أن الوصف القديم هو عين أصوات القارئين، وكتابة الكاتبين فقد ألحد في الدين وخالف إجماع المسلمين، بل إجماع العقلاء ولو من غير أهل الدين، ولا يحل للعلماء كتمان الحق ولا ترك البدع سارية في المسلمين ويجب على ولاة الأمر إعانة العلماء المنزهين الموحدين وقمع المبتدعة المشبهين المجسمين.

فمن زعم أن الله تعالى يتكلم بصوت وحرف يسمعه من قرب كما يسمعه من بعد فهو مجسم مخالف للمعقول والمنقول.

أما الدليل من المنقول: فإن الله تعالى قال ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ والأصوات والحروف أشياء تحدث وهي من خصائص المخلوق، والله تعالى لا يشبهه شيء فلذاتنزه الله عنها.

وأما الدليل من المعقول: فإن الصوت لا يكون إلا نتيجة التحام شديد بين شيئين منفصلين والله تعالى واحد في ذاته ليس بمركب من

---

(١) سورة الأعراف آية رقم (١٥٧).

(٢) انظر للتوسع طبقات الشافيعة للسبكي (٨/٢١٩) فما بعدها.

أجزاء حتي تلتحم بينها فلذا فهو مناف لمعنى الوحدانية الثابت بالبرهان العقلي عند الجميع، وقد تقدم.

المطلب الرابع: أدلة القائلين بأن لله صوتاً وحرفاً وردُّها:

احتجوا بحديث أبي سعيد الخدري الذي أخرجه البخاري في صحيحه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يقول الله: «ياآدم. فيقول: لبيك ربنا وسعديك. فينادي بصوت: إن الله يأمرك أن تُخرِج من ذريتك بعثاً إلى النار»[(١)]

وقد رواه البخاري في موضع آخر قال حدثنا عمر بن حفص بن غياث قال حدثنا أبي قال حدثنا الأعمش حدثنا أبو صالح عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً به[(٢)]

وتفرد، بلفظ الصوت حفص بن عياث، وخالف مع ذلك الثقات، فقد رواه وكيع وأبو أسامة وجرير وأبو معاوية عن الأعمش ولم يذكروا لفظ الصوت كما في صحيح البخاري[(٣)]، ومسلم[(٤)]، والنسائي[(٥)]، وأحمد[(٦)]

فهي زيادة شاذة منكرة مردودة لاتقوم بها الحجة في الأحكام فضلاً عن العقائد، ومما يؤكد أن هذه الزيادة منكرة فقد روى الحديث ابن عمر

---

(١) البخاري في صحيحه (٤٧٤١).

(٢) البخاري في صحيحه (٧٤٨٣).

(٣) في صحيحه (٣٣٤٨، ٦٥٣٠).

(٣) مسلم في صحيحه (٢٢٢).

(٤) النسائي في الكبرى (١١٣٣٩)

(٥) أحمد في المسند (٣/٣٢، ٣٣).

وعمران بن حصين وأبو هريرة وأنس ولم يذكروا لفظ الصوت انظر: صحيح البخاري[1]، ومسند أحمد[2]، والنسائي في الكبرى[3]، والترمذي[4]، وابن حبان[5]، والحاكم[6].

فإن قيل: إن حفص بن غياث ثقة وزيادة الثقات مقبولة عند الجمهور وخاصة إذا كانت غير مخالفة كما في حديثنا هذا. قلنا: ليس هذا الكلام بصحيح، فقد بين الحافظ في «النكت» في بحث زيادة الثقات أن الزيادة وإن لم تكن مخالفة ترد إن كان من لم يزد أرجح في الحفظ والعدد، ونقل عمل الحفاظ والمحققين عليه.

ولذلك لا تصح زيادة لفظ الصوت على قواعد المحدثين، راجع «النكت» للحافظ بن حجر[7].

وعلى التسليم بصحة ذكر الصوت في هذا الحديث فإن لفظ «ينادي» جاء في رواية أبي ذر الهروي بصحيح البخاري بفتحها على البناء للمجهول، ولا محذور في رواية الجمهور التي جاءت بلفظ معلوم، فإن قرينة قوله «إن الله يأمرك» تدل ظاهراً على أن المنادي ملكٌ يأمره الله تعالى بأن ينادي بذلك، ثم التردد في الروايات بين المعلوم والمجهول لا يوجب علماً قطعياً، وصفات الله تعالى لا تثبت إلا باليقين، وهنا ليست

---

(١) البخاري في صحيحه (٦٥٢٩)

(٢) أحمد في مسنده (١/ ٣٨٨) و(٣/ ٣٢، ٣٣) و(٤/ ٤٣٢، ٤٣٥).

(٣) النسائي في الكبرى (١١٣٤٠).

(٤) الترمذي (٣١٦٩).

(٥) ابن حبان (١٦/ ٣٥٢) برقم (٧٣٥٤).

(٦) الحاكم في المستدرك (١/ ٢٨-٢٩)، (٤/ ٥٦٦، ٥٦٧).

(٧) النكت (٢/ ٦٨٨-٦٩٠).

متوافرة. وقد طعن أبو الحسن بن الفضل في صحة طريق حفص بن غياث الذي ذكر فيه الصوت وبيّن قدح الحفاظ في حفص بن غياث، وأنه انفرد بهذا اللفظ عن الأعمش وأعلّه بنفس ما أعللناه ولكن الحافظ ابن حجر اعترض في «فتح الباري»[1] بأن عبدالله بن أحمد أخرج الحديث في كتاب السنة عن أبيه عن عبدالرحمن بن محمد المحاربي عن الأعمش بلفظ الصوت، واعتبر هذه متابعة.

وهذا مردود من ثلاثة وجوه:

* الوجه الأول: عدم التيقن من صحة نسبة كتاب السنة للإمام أحمد.

* الوجه الثاني: عبدالرحمن بن محمد المحاربي وإن كان موثقاً فقد قال فيه ابن سعد: كان ثقة كثير الغلط. فلا يستبعد أن يكون هذا من أغلاطه.

* الوجه الثالث: كان مدلساً وقد رواه عن الأعمش بالعنعنة، فلا ندري من أسقطه.

لذلك فالرواية ضعيفة، ولا تعتبر متابعته لحفص بن غياث، حيث وقعت المخالفة للجمهور.

واحتجوا أيضا بحديث جابر بن عبد الله عن عبد الله بن أنيس الذي رواه البخاري معلقاً بلفظ ويُذكرعن جابر، عن عبدالله بن أنيس قال:

---

(١) فتح الباري (١٣/ ٤٦٠).

سمعت النبي ﷺ يقول: «يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بَعُدَ كما يسمعه من قَرُبَ: أنا الملك، أنا الديان»[(١)]

وذكر الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» تعليقاً على حديث رحلة جابر بن عبدالله إلى عبد الله بن أنيس ما نصه: «وادعى بعض المتأخرين أن هذا ينقض القاعدة المشهورة أن البخاري حيث يعلق بصيغة الجزم يكون صحيحاً وحيث يعلق بصيغة التمريض يكون فيه علة، لأنه علقه بالجزم هنا ثم أخرج طرفاً من متنه في كتاب التوحيد بصيغة التمريض فقال: ويذكر عن جابر عن عبد الله بن أنيس قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «يحشر الله العباد فيناديهم بصوت» . . الحديث وهذه الدعوى مردودة والقاعدة بحمد الله غير منتقضة ونظر البخاري أدق من أن يعترض عليه بمثل هذا فإنه حيث ذكر الارتحال فقط جزم به لأن الإسناد حسن وقد اعتضد وحيث ذكر طرفاً من المتن لم يجزم به لأن لفظ الصوت مما يتوقف في إطلاق نسبته إلى الرب ويحتاج إلى تأويل فلا يكفي فيه مجيء الحديث من طريق مختلف فيها ولو اعتضدت».

ومن هنا يظهر شفوف علمه ودقة نظره وحسن تصرفه رحمه الله تعالى[(٢)]

والمراد من كلام الحافظ أن الطريق التي ورد فيها طريق الصوت من حديث جابر ضعيفة بمفردها، وأصل الحديث من غير لفظ الصوت حسن

---

(١) وهذا الحديث الذي احتجوا به قد رواه البخاري في الأدب المفرد (٣٣٧)، وأحمد (٣/٤٩٥)، والحاكم (٢/٤٣٧) وحسن إسناده الحافظ ابن حجر بدون ذكر الصوت انظر فتح الباري بتوسع (١/١٧٤،١٧٥).

(٢) فتح الباري (١/١٧٤).

لغيره لوجود المتابعة، فلذا جزم البخاري عند رواية أصل الحديث لحسنها عنده، رواه بصيغة التمريض تضعيفاً لما أورده بزيادة الصوت، لأنه تفرد بهذه الزيادة القاسم بن عبدالواحد المكي وهو مجهول، ومثله لا تقوم به الحجة في الأحكام فضلاً عن العقائد والصفات. اهـ.

واحتجوا بحديث عبد الله بن مسعود الذي رواه البخاري موقوفاً عليه معلقاً: إذا تكلم الله بالوحي، سمع أهل السموات شيئاً، فإذا فُزّع عن قلوبهم وسكن الصوت، عرفوا أنه الحق، ونادوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق»[(١)].

وهذا أيضاً لا دليل فيه لأنه موقوف على عبد الله بن مسعود، واختلف الرواة في رفعه ووقفه، وهو اضطراب بيَّنه الدارقطني في «العلل»[(٢)] ولأن ذكر الصوت لا يلزم منه أن يكون عائداً على الله عز وجل كما هو ظاهر في لفظ الحديث.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في «فتح الباري»: «ولم يقل ماذا خلق ربكم. قال ابن بطال: استدل البخاري بهذا على أن قول الله قديم لذاته، قائم بصفاته، لم يزل موجوداً به، ولا يزال كلامه لا يشبه كلام المخلوقين.

وهذا أول باب تكلم فيه البخاري على مسألة الكلام، وهي طويلة الذيل، وقد أكثر أئمة الفِرَق فيها القول، وملخص ذلك. قال البيهقي في

---

(١) البخاري في صحيحه (٤٠٠/٤).

(٢) حديث رقم (٨٥٢).

كتاب «الاعتقاد»: القرآن كلام الله، وكلام الله صفة من صفات ذاته، وليس شيء من صفات ذاته مخلوق وملا محدث ولا حادثاً»[1]

المطلب الخامس: في بيان أن القرآن الكريم كلام الله غير مخلوق

قال أبو الحسن الأشعري في «اللمع»: القرآن كلام الله. وكلام الله صفة من صفات ذاته، وليس شيء من صفات ذاته مخلوقاً ولا محدثا ولا حادثاً.

ومما يدل على ذلك أمورٌ:

الدليل الأول: قال تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾[2] فلو كان القرآن مخلوقاً لكان مخلوقاً بـ «كن» ويستحيل أن يكون قول الله تعالى لشيء بقول، لأنه يوجب قولاً ثانياً وثالثاً فيتسلسل، وهو فاسد.

الدليل الثاني: قال تعالى: ﴿الرحمن، علم القرآن خلق الإنسان﴾[3] فخص القرآن بالتعليم لأنه كلامه وصفته، وخص الإنسان بالتخليق لأنه خلقه ومصنوعه ولولا ذلك لقال: خلق القرآن والإنسان.

الدليل الثالث: قال الله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾[4] ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم قائماً بغيره.

---

(١) فتح الباري (١٣/٤٥٢).

(٢) سورة النحل آية رقم (٤٠).

(٣) سورة الرحمن آية رقم (١-٣).

(٤) سورة النساء آية رقم (١٦٤).

الدليل الرابع: قال الله تعالى: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب﴾[1]. فلو كان لا يوجد إلا مخلوقاً في شيء مخلوق، لم يكن لاشتراط الوجوه المذكورة في الآية معنى، لاستواء جميع الخلق في سماعه عن غير الله. فبطل قول الجهمية أنه مخلوق في غير الله[2].

والمحفوظ عن جمهور السلف ترك الخوض في ذلك والتعمق فيه، والاقتصار على القول بأن القرآن كلام الله وأنه غير مخلوق، ثم السكوت عما وراء ذلك.

واحتج المخالف بقول الله تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم مُحَدث﴾[3] على أن كلام الله حادث، ويجاب على ذلك بما أجاب به إسحق بن ابراهيم الحنظلي - يعني ابن راهوية - لما سئل عن هذه الآية فقال: «قديم من رب العزة محدث إلى الأرض»[4].

قال الحافظ: قال ابن التين: «احتج من قال بخلق القرآن بهذه الآية. قال: والمحدث هو المخلوق. والجواب: أن لفظ الذكر في القرآن يتصرف على وجوه:

* الذكر، بمعنى العلم، ومنه: ﴿فاسألوا أهلَ الذكر﴾[5]

* والذِكر: بمعنى العظمة، ومنه: ﴿ص. والقرآن ذي الذكر﴾[6]

---

(١) سورة الشورى آية رقم (٥١).

(٢) لمع الأدلة (١٠).

(٣) سورة الأنبياء آية رقم (٢).

(٤) فتح الباري (١٣/ ٤٩٧).

(٥) سورة الأنبياء آية رقم (٧).

(٦) سورة ص آية رقم (١).

* والذكر: بمعنى الصلاة. ومنه: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾[1]
* والذكر بمعنى الشرف، ومنه ﴿وإنه لذكر لك ولقومك﴾[2]، ﴿ورفعنا لك ذكرك﴾[3]

قال: فإذا كان الذكر يتصرف إلى هذه الأوجه، وهي كلها محدثة، كان حمله على أحدها أولى. ولأنه لم يقل: ما يأتيهم من ذكر من ربهم إلا كان محدثاً. ونحن لا ننكر أن يكون من الذكر ماهو محدث كما قلنا. وقيل: محدث عندهم، و«من» زائدة للتوكيد»[4]

المطلب السادس: في بيان مسألة اللفظ

قال البيهقي في كتاب «الأسماء والصفات»: «مذهب السلف والخلف من أهل الحديث والسنة، أن القرآن كلام الله، وهو صفة من صفات ذاته وأما التلاوة فهم فيهاعلى طريقتين: منهم من فرق بين التلاوة والمتلو، ومنهم من أحب ترك القول فيه».

وابتلي الإمام البخاري بمن يقول: أصوات العباد غير مخلوقة، وبالغ بعضهم فقال: والمداد والورق بعد الكتابة. فكان أكثر كلامه في الرد عليهم.

(١) سورة الجمعة آية رقم (٩).
(٢) سورة الزخرف آية رقم (٤٤).
(٣) سورة الشرح آية رقم (٤).
(٤) فتح الباري (١٣/ ٤٩٧، ٤٩٨).

الباب الثالث

في بيان موقف أهل السنة من تقسيم ابن تيمية للتوحيد

الفصل الأول

«في بيان تقسيم التوحيد البدعي والرّد عليه»

نجد اليوم في بعض الكتيبات والرسائل الدارجة، مسألة شاعت وانتشرت بين الناس حتى أصبحت عند فئة من المسلمين ميزاناً للتفرقة بين الموحد والمشرك، وهذه المسألة هي تقسيم التوحيد إلى ثلاثة أقسام.

تقسيم التوحيد عند ابن تيمية:

١) توحيد الربوبية.

٢) توحيد الألوهية.

٣) توحيد الأسماء والصفات.

* ويعنون بتوحيد الربوبية بأنه إفراد الله سبحانه وتعالى بالخلق والملك والتقدير والتدبير، والفعل والتأثير.

* وبتوحيد الألوهية بأنه إفراد الله سبحانه وتعالى بالعبادة بحيث لا يتخذ الإنسان مع الله أحداً يعبده.

* وبتوحيد الأسماء والصفات إفراد الله بما سمى به نفسه ووصف به نفسه في كتابه أوعلى لسان نبيه بإثبات ما أثبته لنفسه.

وينبغي طرح هذا التقسيم على بساط المناقشة العلمية الهادئة المبنية على أصول الكتاب والسنة وعند مناقشة هذا التقسيم لا بد من التعرض للنقاط التالية:

١) هل هذا التقسيم صرح به الشرع ونصت عليه الأدلة؟

٢) هل هناك فرق بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية؟

٣) هل هناك نتائج ملموسة لهذا التقسيم؟

وللإجابة عن الأمر الأول وهو هل هذا التقسيم شرعي أو محدث.

فالجواب من وجوه:

الوجه الأول: لم يقل الإمام أحمد بن حنبل - الذي يدعي النسبة إليه أصحاب هذا التقسيم البدعي -: إن التوحيد أقسام: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات وأن من لم يعرف توحيد الألوهية لا تعتبر معرفته لتوحيد الربوبية لأن هذا يعرفه المشركون.

فإن عقيدة الإمام أحمد مدونة في مصنفات أتباعه في مناقبه لابن الجوزي وفي غيره ليس فيها هذا التقسيم المبتدع.

الوجه الثاني: لم يقل أي صحابي من أصحاب النبي ﷺ ورضي الله عنهم: إن التوحيد توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وإن من لم يعرف توحيد الألوهية لا يعتد بمعرفته لتوحيد الربوبية لأن هذا يعرفه المشركون، وإني أتحدى كل من له إلمام بالعلم أن ينقل لنا هذا التقسيم المخترع عنهم ولو برواية واهية.

الوجه الثالث: لم يأت في سنة النبي صلى الله عليه وسلم الواسعة التي هي بيان لكتاب الله عز وجل من صحاح وسنن ومسانيد ومعاجم، أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول لأصحابه ويعلمهم أن التوحيد ينقسم إلى توحيد الربوبية والألوهية، وأن هذا يعرفه المشركون، فلو اجتمع معه الثقلان على إثبات ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم بإسناد ولو واهياً لم يستطيعوا إلى ذلك سبيلاً.

الوجه الرابع: كتب السنة طافحة بأن دعوته صلى الله عليه وسلم الناس إلى الله تعالى كانت إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وخلع عبادة الأوثان، ومن أشهرها حديث معاذ بن جبل لما أرسله

النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فقال له: «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فإن هم أطاعوا لذلك فأخبرهم أن عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة ـ الحديث»[1]، وروى أصحاب السنن وابن حبان أنه صلى الله عليه وسلم أخبره أعرابي برؤية الهلال فأمر بالصيام ولم يسأله النبي صلى الله عليه وسلم إلا عن الإقرار بالشهادتين»[2]، وكان اللازم على هذا أن يدعو النبي صلى الله عليه وسلم جميع الناس إلى توحيد الألوهية الذي جهلوه وأما توحيد الربوبية فقد عرفوه ويقول لمعاذ: أُدعهم إلى توحيد الألوهية، ويقول للأعرابي الذي رأى هلال رمضان: هل تعرف توحيد الألوهية والفرق بينه وبين توحيد الربوبية وهل تعرف توحيد الأسماء والصفات؟!

الوجه الخامس: لم يفرق الله في كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، ولم يقل لهم: إن من لم يعرف توحيد الألوهية لا يعتد بإيمانه بل هو أكفر من فرعون وهامان بل أمر جل وعلا بكلمة التوحيد مطلقة فقال مخاطباً نبيه ﷺ «فاعلم أنه لا إله إلا الله» وهكذا جميع آيات التوحيد المذكورة في القرآن واقرأ إذا شئت سورة الإخلاص التي تعدل ثلث القرآن هل تجدها فرقت بين الألوهية والربوبية كما يزعمون.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٣٩٥)، ومسلم (١٩)

(٢) أخرجه أبو داود (٢٣٤٠)، والنسائي (٢١١٢-٢١١٣)، والترمذي (٦٩١)، والدارمي (٢/٥)، وابن خزيمة (١٩٢٣-١٩٢٤)، والطحاوي في مشكل الآثار برقم (٤٨٢، ٤٨٣)، وابن الجارود (٣٨٠)، والحاكم (١/٤٢٤)، والبيهقي (٤/٢١١)، والدارقطني في سننه (٢/١٥٨)، وابن ماجه (١٦٥٢)، والبغوي (١٧٢٤)، وابن أبي شيبة في المصنف (٢/٤٨٢)، وأبو يعلى في المسند (٢٥٢٩)، وابن حبان في صحيحه (٨/٢٢٩-٢٣٠) برقم (٣٤٤٦)، وهو حديث صحيح.

الوجه السادس: يلزم على هذا التقسيم المبتدع على الله تبارك وتعالى أنه لم يكمل دينه ثم جاء من أكمله بعد نقصانه وبين التوحيد بأقسامه للناس في القرن السابع الهجري فكأن الأمة كلها لم تعرف التوحيد الذي عرفه أصحاب هذا التقسيم المبتدع.

وبعد أن عرفنا الإجابة على السؤال الأول وتأكدنا تماماً ان هذا التقسيم مبتدع، ننتقل إلى النقطة الثانية:

* هل هناك فرق بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال ينبغي عرض بعض أقوال لأصحاب هذا التقسيم المبتدع فقد قالوا:

«إن المشركين كانوا موحدين توحيد الربوبية وكانوا غير موحدين توحيد الألوهية لاتخاذهم آلهة تقربهم إلى الله تعالى وقالوا: إن المسلمين المتوسلين أو المستغيثين بالأنبياء والصالحين والمتبركين بهم كفار بل كفرهم أشد من كفر أبي لهب وفرعون وهامان وغيرهم»[1]

وهذه مخالفة صريحة للأدلة الشرعية وللمعلوم من الدين بالضرورة عند العلماء، ولبيان فساد هذا القول وإيضاح بطلانه وكشف عوار من قال به يجاب عن السؤال الثاني بأنه لا فرق بين توحيد الألوهية والربوبية، وهما أمران متلازمان لا ينفكان ووجهان لعملة واحدة لا تقبل التجزئة، ولن يقبل الله من العباد سواها ألا وهي عقيدة التوحيد الخالص لله رب العالمين قولاً باللسان واعتقاداً بالجنان وإذعاناً للأركان والمعبر عنها بكلمة (لا إله إلا الله) وبهذا أرسلت الأنبياء وبعثت الرسل أجمعون.

---

(١) فتاوى ابن تيمية (١٤/ ٣٨٠).

ثم إن القول بأن الكفار والمشركين على مر العصور كانوا موحدين توحيد ربوبية وأن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم ما بعثوا إلا بتوحيد الألوهية تجن على الحق والحقيقة، ومكابرة للعقل والشرع، وتكذيب لصريح النصوص في الكتاب والسنة وبدعة ضالة لم تكن في سلف الأمة الأول، وهي تخريب عقدي مدمر، وتناقض متهافت يجعل من المسلمين موحدين ولا موحدين في الوقت نفسه على أن واقع الأمر يحتم إما موحد وإما مشرك، وليس هناك منزلة بين المنزلتين.

ثم إن المشركين الذين زعم أصحاب هذا التقسيم أنهم موحدون توحيد ربوبية لم يكونوا كذلك قط وأن هذه فرية كسيحة. ودعوة مردودة بالعقل والنقل.

* أما العقل: فلأن المشركين لو كانوا موحدين ربوبية بمعنى أنهم يعتقدون اعتقاداً جازماً لا شك فيه أن الله هو المتفرد بالخلق والملك والتدبير والتقدير والفعل والتأثير والنفع والضر - وهذه لوازم توحيد الربوبية - لما كان هناك مبرر في العقل لاتخاذ إله غير الله يعبدونه لا يملك لهم نفعاً ولا ضراً.

لقد كان المشركون في كل زمان ومكان يعبدون آلهة من دون الله يعتقدون فيها الفعل والتأثير والنفع والضر، وأنها تقرب من الله وتجلب الخير لكل من لاذ بها وتصيب بالأذى كل من تعرض لها وهذا كله ينافي توحيد الربوبية.

* أما النقل: فالنصوص الشرعية التي تثبت أن المشركين في كل زمان ومكان لم يكونوا موحدين توحيد ربوبية قط صريحة ومحكمة وقاطعة وهي كلها تثبت أنهم كانوا مشركين ألوهية وربوبية لأنهما أمران متلازمان نذكر على سبيل المثال ما يقطع ذريعة كل مجادل ويخرس

لسان كل مخاتل:

١ - يقول الحق تبارك وتعالى: حكاية عن المشركين حينما سئلوا عن سر عبادتهم لأصنامهم من دون الله ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾[1] وهذا صريح في أن الكفار كانوا يعتقدون في أصنامهم أنها تملك هدايتهم وتقريبهم من الله فأين توحيدهم للربوبية؟

٢ - هود عليه السلام حينما حاور المشركين في معبوداتهم وبين لهم أنها لا تملك لهم شيئاً من دون الله ردوا عليه بقولهم: ﴿إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء﴾[2] وهذا أيضاً صريح في أن المشركين كانوا يعتقدون في معبوداتهم وأصنامهم النفع والضر والفعل والتأثير حيث إنها تصيب بالسوء في اعتقادهم، مما يدلك على أن المشركين كانوا يشركون مع الله غيره في الربوبية خلافاً لما يزعمه المبتدعة.

٣ - يقول الله تعالى ﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربّه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت﴾[3] لقد كان

---

(١) سورة الزمر الآية رقم (٣)، وقد أجمع المفسرون بأن الله يبكت دعوى الكافرين بأن عبادتهم لم تكن قربى ولكنها عبادة محضة لغير الله سبحانه، ويؤيد ذلك قوله تعالى ﴿قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون...﴾ وقد دحضت هذه السورة زعم ابن تيمية الذي ادّعاه في الآية ﴿ما كنا نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ وهي أنهم كانوا يتقرّبون بها إلى الله تعالى، ولم تكن عبادة محضة مستقلة، وأن الله عز وجل قد جعل تقربهم بها إلى الله تعالى عبادة ليقعّد قاعدة توهم في عقله أن الأمة الإسلامية كافرة وعابدة لغير الله إذا ذبحت النذور لله تعالى في مواضع قبور الصالحين وغيرها، حتى صار بعض أتباعه يعتقدون كفر المسلمين، وأن كل قربى شرك وضلال فبعدت بهم النجعة وضلّوا السبيل، لأن الاستعانة التي أذن بها تختلف عن الاستعانة التي لم يأذن الله بها قال تعالى ﴿من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها وكان الله على كل شيء مقيتاً﴾ [النساء: ٨٥] وقوله تعالى ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ وقد بسطت القول فيه كتابنا «الإدراك بأن نفي التوسل من الإشراك».

(٢) سورة هود الآية رقم (٥٤).

(٣) سورة البقرة آية رقم (٢٥٨).

نمرود يدّعي الربوبية بملكه وسلطانه وجبروته وكان يزعم أن له خصائص الربوبية من إحياء وإماتة، ثم هو بعد ذلك يجادل إبراهيم عليه السلام في ربه لا في إلهه كما تنص على ذلك الآية فهل يستطيع قائل بعد هذا أن يقول: إن نمرود كان موحداً توحيد ربوبية وأن إبراهيم عليه السلام جاء يدعوه إلى توحيد الألوهية فقط؟؟!

٤ - يقول تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام وهو يدعو أصحاب السجن إلى عقيدة التوحيد الخالص ﴿يا صَاْحِبَي السجن أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار﴾[١] وتأمَّل معي قَول الصديق عليه السلام أأرباب متفرقون ولم يقل آلهة وهو صريح في أن أهل السجن كانوا يعبدون أكثر من رب وأكثر من إله، فهل يستساغ في العقول السليمة بعد ذلك أن يقال: إن هؤلاء المشركين كانوا موحدين توحيد ربوبية وأن الصديق عليه السلام جاءهم بتوحيد الألوهية فقط؟ سبحانك هذا بهتان عظيم!!

٥ - يقول الله تعالى حكاية عن فرعون حينما استخف قومه فأطاعوه ﴿أنا ربكم الأعلى﴾[٢] وهكذا زعم فرعون الربوبية لنفسه ودان له بهذه الربوبية قومه فهل يسمح لنفسه من عنده ذرة من حياء أن يدعي أن فرعون وقومه كانوا موحدين توحيد ربوبية وإنما جاءهم الكليم عليه السلام بتوحيد الألوهية وحدها؟! ثم إن فرعون ادعى الألوهية أيضاً عندما قال: ﴿يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري﴾[٣] وهذا يدل على أنه لا فرق

---

(١) يوسف آية رقم (٣٩).
(٢) سورة النازعات آية رقم (٢٤).
(٣) سورة القصص آية (٣٨).

بين الربوبية والألوهية، فمن ادعى لنفسه الربوبية فقد جعل من ذاته إلهاً، ومن ادعى الألوهية فقد جعل من نفسه ربّاً لغيره.

٦ ـ ثم إن الميت في قبره لا يُسأل في ذلك الموقف العظيم عن الألوهية وتوحيدها، بل يقول له الملك: من ربك؟[1]، فلو كان الأمر كما يزعم ابن تيمية لما كان لسؤال الملك حاجة أو نفع، إذ إن الناس كلهم عند ابن تيمية يعتقدون بتوحيد الربوبية، فلما كان الأمر كذلك دلّ على أنه ليس كما يدعيه.

٧ ـ يقول تعالى في حق الكافرين والمشركين جميعاً ﴿ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾[2] ومعنى يعدلون أنهم يسوّون بربهم صاحب الخلق والفعل والتقدير والتدبير غيره من معبوداتهم فالتسوية إذاً في خصائص الربوبية لا في الطاعة والعبادة بدليل قوله تعالى (بربهم) ولم يقل بإلههم، وهذا صريح في شرك المشركين بالله ربوبية وأن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم جاؤوا لدعوة الناس إلى توحيد الله تعالى مطلقاً.

من هنا يتضح لكل ذي عقل بصير غير متعصب أن المشركين كانوا في كل الأزمان مشركي ألوهية وربوبية ومن قال بغير ذلك فقد أعظم الفرية وأبعد عن الحق وادعى ما لا دليل عليه من عقل أو نقل، ووصف المشركين بالتوحيد والمؤمنين بالشرك.

وعليه فإن من أشرك ألوهية أشرك ربوبية، ومن أشرك ربوبية أشرك ألوهية.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٢٨٧١).

(٢) سورة الأنعام آية رقم (١)

وقد يتمسك أصحاب هذا التقسيم القائلون بأن المشركين كانوا موحدين ربوبية بمثل قوله تعالى ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾[1] . وقوله تعالى ﴿قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم . سيقولون لله قل أفلا تتقون﴾[2] . وبما شابه ذلك من الآيات وهو في القرآن كثير فنقول : إن هذه شبهة أوهى من بيت العنكبوت عند كل من كان له عقل وبصيرة .

فأولاً : المشركون يقرون بألسنتهم بوجود الله عند إقامة الحجة عليهم وقلوبهم تأبى ذلك وتنكره على حد قوله تعالى ﴿يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم﴾[3] ومجرد الإقرار باللسان دون أن يكون هناك تصديق قلبي لا قيمة له ولا عبرة به في شرع الله .

ثانياً : إن مجرد الإقرار بأن الله تعالى هو خالق السموات والأرض لا دليل فيه على توحيد الربوبية الذي يزعمونه فهم مع إقرارهم بأن الله تعالى هو الخالق للسموات والأرض يؤمنون أيضاً بأن آلهتهم تشارك الله تعالى في الإيجاد والتأثير في إيصال الخير ودفع الشر وجلب النفع وإبعاد الضر ولولا ذلك ما عبدوها ، وهذه مناقضة واضحة للقول بكونهم موحدين توحيد ربوبية .

وننتقل الآن إلى توحيد الصفات لنتعرف على حقيقة زعمهم ، فإنهم يقولون : توحيد الصفات يتمثل في إثبات ما أثبت الله لنفسه ونفي ما نفى الله عنه ، ونفرده تعالى بذلك .

---

(١) سورة الزمر الآية رقم (٣٨) .

(٢) سورة المؤمنون آية رقم (٨٦، ٨٧) .

(٣) سورة التوبة آية رقم (٨) .

قلت: هذه دعوة غير صحيحة لأننا نثبت لله تعالى ما أثبته لنفسه وكذلك ما أثبته رسوله، فالإفراد هنا لا ينبغي ولا يتصور، فرب صفة كمال ذكرها النبي ﷺ ووصف بها ربه ولم ترد في القرآن الكريم.

وبناء على ذلك فالتوحيد في هذه المسألة غير وارد فلا يجوز بعدئذ أن يكفروا من لم يعترف بتوحيد الصفات الذي يدعوه، ثم لو سلمنا لهم جدلاً هذا التوحيد المزعوم ثم نظرنا فيه لوجدناهم يثبتون لله تعالى ما نزَّه نفسه عنه، فهم يثبتون لله تعالى عيناً ووجهاً وساقاً ويدين وجنباً على الحقيقة كما تقدم معك، ونحن نجيبهم بأن إلهنا منزه عن كل نقص وعيب ولا نثبت له إلا الكمال، وننفي عنه كل نقص، وذات الله تعالى وصفاته وأفعاله كاملة كمالاً لا يقبل الزيادة. والغريب من هؤلاء أنهم يصفون الله تعالى بالجهة والجسمية . . . ؟

فأنت ترى أن توحيد الصفات الذي يدعوننا إليه هو أن نعبد جسماً له عين وأرجل ووجه ويدان وساق واحدة وجنبان فكأن هؤلاء الناس يعبدون إلهاً غير إله ا لمسلمين نعوذ بالله من نسبة الوثنية إلى دين الإسلام، فالواجب على كل مسلم أن يحطم صنم هؤلاء الناس من قلوبهم ليخرجهم من بشاعة التجسيم إلى التوحيد الخالص بالله الواحد القهار، والله المستعان على ما يصفون.

وإجابة على السؤال الثالث نقول: لقد كان لهذا التقسيم المبتدع آثاره السلبية السيئة في حياة الأمة ونتائجه الوخيمة الضارة في واقعها الديني والاجتماعي.

١ ـ لقد أحدث هذا التقسيم بلبلة في عقول وقلوب كثير من الناس، اضطربت معها صورة التوحيد الخالص لله رب العالمين التوحيد الذي نزل به الوحي وجاء به الأنبياء ودعا إليه الرسل.

٢ ـ أشعل القوم بهذا التقسيم نار الفتنة في الأمة الواحدة واجتثوا أسباب المودة والمحبة والتراحم والتلاحم فيما بينها وغرس ذلك كله الشحناء والغل والبغضاء والحقد والتناكر والكراهية، والتلاعن والتقاتل مما أوهن عزيمة الأمة وفرق جمعها وشتت شملها وأذهب قوتها وأطمع فيها غيرها ومكن منها عدوها.

٣ ـ لقد شطر هذا القول المبتدع الأمة إلى معسكرين يدعي أحدهم لنفسه التوحيد الخالص ويرمي غيره من أهل الملة بالشرك والكفر يجعله أسوء حالاً من فرعون وهامان مع أن تكفير المسلم ورمي الموحد بالشرك من أهل القبلة بدون دليل صريح من أفحش الفواحش وأكبر الكبائر في الإسلام، وأعجب من ذلك كله أنهم يتلون الآيات التي نزلت في المشركين على المسلمين ويزعمون أن المسلمين هم المعنيون بها.

فتطبيق قول الله تعالى ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾[1] على الموحدين من أهل القبلة خروج بالنص عن معناه.

فقد أجمع أهل التفسير[2] على أن هذه الآية نزلت في المشركين الذين يعبدون غير الله ويتخذون من دونه آلهة يقدسونها ويسبحون بحمدها، ثم تأمل قول الله تعالى ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله﴾ ولم يقل وما يوحد مما يدل على أنها نزلت في المشركين بالله ربوبية وألوهية وإن اعترفوا بوجود خالق للسموات والأرض فكيف تحمل هذه الآية بعد ذلك على من قال: لا إله إلا الله بلسانه وصدق بها قلبه ولم يعبد سوى الله[2]؟!.

---

(١) سورة يوسف آية رقم (١٠٦).

(٢) نقل بتمامه مختصراً من كتاب براءة الأشعريين لإمام الحرمين العلامة ابن عربي التباني رحمه الله.

الفصل الثاني

«في بيان معنى العبادة وبراءة الموحدين من الشرك»

لقداتخذ القائلون بهذا التقسيم البدعي من تعظيم الموحدين لأنبيائهم وتوقيرهم لعباد الله الصالحين وأوليائه المتقين ذريعة لرمي الموحدين بالشرك والكفر وقالوا: إن هذا التوقير والتعظيم عبادة تنافي توحيد الألوهية وهذه فرية مدحوضة وكذبة مفضوحة ولتحقيق ذلك نقول:

العبادة شرعاً: معناها الإتيان بأقصى الخضوع قلباً وقالباً، فهي إذاً قسمان قلبية وقالبية، «فالقلبية»: هي اعتقاد الربوبية أو خاصية من خصائصها كالاستقلال بالنفع أو الضر ونفوذ المشيئة لمن اعتقد فيه ذلك.

«والقالبية»: هي الإتيان بأنواع الخضوع الظاهرة من قيام وركوع وسجود وغيرها مع ذلك الاعتقاد القلبي، فإن أتى بواحد منها بدون ذلك الاعتقاد لم يكن ذلك الخضوع عبادة شرعاً ولو كان سجوداً، وإنما قال العلماء بكفر من سجد للصنم لأنه أمارة وعلامة على ذلك الاعتقاد، لا أنه كفر من حيث الحقيقة إلا إذا اقترن مع الاعتقاد.

فقد كان السجود لغير الله عز وجل على وجه التحية والتكريم مشروعاً في الشرائع السابقة كما هو معلوم وإنما حرم في هذه الشريعة، فمن فعله لأحد تحية وإعظاماً من غير أن يعتقد فيه ربوبية كان آثماً بذلك السجود، ولا يكون به كافراً إلا إذا صحبه اعتقاد ألوهية للمسجود له، ويرشدك إلى ذلك قوله عز وجل في سيدنا يعقوب نبي الله عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام وامرأته وبنيه حين دخلوا على سيدنا يوسف ﴿وخروا له سجدا﴾[1]

---

(١) سورة يوسف آية رقم (١٠٠).

قال ابن كثير في تفسيرها :

«أي سجد له أبواه وإخوته الباقون وكانوا أحد عشر رجلاً، ثم قال : وقد كان هذا سائغاً في شرائعهم، إذا سلموا على الكبير يسجدون له، ولم يزل هذا جائزاً من لدن آدم إلى شريعة عيسى عليه الصلاة والسلام، فحرم هذا في هذه الملة، وجعل السجود مختصاً بجناب الرب سبحانه وتعالى، هذا مضمون قول قتادة وغيره»[1] اهـ المقصود منه.

ويوضح ذلك أيضاً أمره عز وجل الملائكة بالسجود لآدم، فكان سجودهم له عليه الصلاة والسلام عبادة للآمر عز وجل، وإكراماً لآدم عليه الصلاة والسلام.

قال الإمام الحافظ الذهبي في «معجم الشيوخ» : «أخبرنا أحمد بن عبدالمنعم غَير مرة أخبرنا أبو جعفر الصيدلاني ـ كتابة ـ أخبرنا أبو علي الحداد ـ حُضُوراً ـ أخبرنًا أبو نعيم الحافظ حدثنا عبدالله بن جعفر حدثنا محمد بن عاصم حدثنا أبو أسامة عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أنه كان يكره مَسّ قبر النبي ﷺ.

قلت (القائل الحافظ الذهبي) : كَره ذلك لأنه رآه إساءةَ أدب. وقد سُئل أحمد بن حنبل عن مس القبر النبويّ وتقْبيله فلم ير بذلك بأساً. رواه عنه ولده عبدالله بن أحمد[2].

فإن قيل : فهلا فعل ذلك الصحابة؟

قيل : لأنهم عاينوه حياً، وتملوا به وقَبّلوا يده، وكادوا يقتتلون على وَضوئه، واقتسموا شعره المطهَّر يوم الحج الأكبر. وكان إذا تنخم لا تكاد نخامته تقع إلا في يد رجل فيدلك بها وجهه.

---

(١) تفسير ابن كثير (٢ / ٤٧٢).

(٢) العلل ومعرفة الرجال (٢ / ٣٢) برقم (٢٥٠).

ونحن لمَّا لم يصح (أي لم يقع) لنا مثل هذا النصيب الأوفر ترامينا على قبره بالالتزام والتبجيل والاستلام والتقبيل. ألا ترى كيف فعل ثابت البناني؟ كان يُقَبِّل يد أنس بن مالك ويضعها على وجهه ويقول: يَدٌ مست يد رسول الله ﷺ.

وهذه الأمور لا يحركها من المسلم إلا فَرْطُ حبه للنبي ﷺ، إذ هو مأمور بأن يحب الله ورسولَه أشدَّ من حبه لنفسه وولده والناس أجمعين، ومن أمواله ومن الجنة وحُورها، بل خَلْقٌ من المؤمنين يحبون أبا بكر وعمر أكثر من حب أنفسهم.

حكى لنا جُندار أنه كان بجبل البقاع، فسمع رجلاً سَبَّ أبا بكر، فَسَلَّ سيفه وضرب عنقه، ولو كان سمعه يسبه أو يسب أباه لما استباح دمه. ألا ترى الصحابة في فرط حبهم للنبي ﷺ قالوا: ألا نسجد لك؟ فقال: لا.

فلو أذن لهم لسجدوا له سجود إجلال وتوقير ـ لا سجود عبادة ـ كما قد سجد إخوة يوسف ـ عليه السلام ـ ليوسف.

وكذلك القول في سجود المسلم لقبر النبي ﷺ على سبيل التعظيم والتبجيل لا يكفر به أصلاً، بل يكون عاصياً، فَلْيُعَرَّفْ أن هذا منهي عنه، وكذلك الصلاة إلى القبر»[1]

قال عبدالله بن الإمام أحمد في سؤالاته لأبيه: «**سألته عن الرجل يمس منبر النبي ﷺ ويتبرك بمسه ويُقَبِّلُه ويفعل بالقبر مثل ذلك، أو نحو هذا، يريد بذلك التقرب إلى الله عز وجل؟ فقال: لا بأس بذلك**»[2]. اهـ.

---

(١) معجم الشيوخ للذهبي (١/٧٣).

(٢) رواه الإمام أحمد في العلل ٢/٢٢ برقم ٢٥٠ طبعة مؤسسة الكتب الثقافية الأولى ١٤١٠ بيروت.

ومن هنا نعلم أن تعظيم الكعبة بالطواف حولها والسجود لجهتها وتعظيم الحَجَرِ الأسود باستلامه وتقبيله والسجود عليه ليس عبادة شرعاً للبيت ولا للحجر، وإنما هو عبادة للآمر بذلك سبحانه وتعالى، الذي اعتقد الطائفُ بالبيت ربوبيتَهُ عز وجل، فليس كلٌّ تعظيم لشيء عبادةً له شرعاً، حتى يكون شركاً، بل منه ما يكون واجباً أو مندوباً إذا كان مأموراً به أو مرغباً فيه، ومنه ما يكون مكروهاً أو محرما، ومنه مايكون مباحاً، ولا يكون التعظيم لشيء شركاً حتى يقترن معه اعتقاد ربوبية ذلك الشيء، فكل من عظم شيئاً فلا يعتبر في الشرع عابداً له إلا إذا اعتقد فيه ذلك الاعتقاد، وقد استقر في عقول بني آدم ما داموا على سلامة الفطرة أن من ثبتت له الربوبية فهو للعبادة مستحق، ومن انتفت عنه الربوبية فهو غير مستحق للعبادة، فثبوت الربوبية واستحقاق العبادة متلازمان فيما شرع الله في شرائعه وفيما وضع في عقول الناس.

* * *

ويجدر بنا قبل الختام أن نضع للقارئ الكريم ملخص العقيدة الصحيحة التي يحتاجها كل مسلم ولا يستغني عنها مؤمن، وهي تتمثل في كلمة غالية جامعة مانعة حبّرها العز بن عبدالسلام لتكون حرزاً لكل مسلم من أوحال التشبيه والتعطيل، وإليك نصها:

قال الإمام المجمع على إمامته العز بن عبدالسلام: «إن اعتقاد الأشعري رحمه الله مشتمل على ما دلت عليه أسماء الله التسعة والتسعون التي سمَّى بها نفسه في كتابه وسنة رسول الله ﷺ، وأسماؤه مندرجة في أربع كلمات هن الباقيات الصالحات:

الكلمة الأولى: قول «سبحان الله» ومعناها في كلام العرب التنزيه والسلب، فهي مشتملة على سلب النقص والعيب عن ذات الله وصفاته، فما كان من أسمائه سلباً فهو مندرج تحت هذه الكلمة كالقدوس وهو الطاهر من كل عيب، والسلام وهو الذي سلم من كل آفة.

الكلمة الثانية: قول: «الحمد لله» وهي مشتملة على إثبات ضروب الكمال لذاته وصفاته، فما كان من أسمائه متضمناً للإثبات كالعليم والقدير والسميع والبصير فهو مندرج تحت الكلمة الثانية، فقد نفينا بقولنا «سبحان الله» كل عيب عقلناه وكل نقص فهمناه، وأثبتنا بالحمد لله كل كمال عرفناه وكل جلال أدركناه، ووراء ما نفيناه وأثبتناه شأن عظيم قد غاب عنا وجهلناه فنحققه من جهة الإجمال بقولنا: «الله

أكبر» وهي الكلمة الثالثة بمعنى أنه أجل مما نفيناه وأثبتناه، وذلك معنى قوله صلى الله عليه وسلم: «لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[1] فما كان من أسمائه متضمناً لمدح فوق ما عرفناه وأدركناه كالأعلى والمتعالي فهو مندرج تحت قولنا: «الله أكبر» فإذا كان في الوجود من هذا شأنه نفينا أن يكون في الوجود من يشاكله أو يناظره فحققنا ذلك بقولنا: «لا إله إلا الله» وهي الكلمة الرابعة.

فإن الألوهية ترجع إلى استحقاق العبودية ولا يستحق العبودية إلا من اتصف بجميع ما ذكرناه فما كان من أسمائه متضمناً للجميع على الإجمال كالواحد والأحد وذي الجلال والإكرام فهو مندرج تحت قولنا: «لا إله إلا الله» وإنما استحق العبودية لما وجب له من أوصاف الجلال ونعوت الكمال الذي لا يصفه الواصفون ولا يَعدّه العادّون:

حسنك لا تنقضي عجائبه ... كالبحر حدِّث عنه بلا حرج

فسبحان من عَظُم شأنه وعزّ سلطانه «يسأله من في السموات والأرض» لافتقارهم إليه «كل يوم هو في شأن» لاقتداره عليه له الخلق والأمر والسلطان والقهر فالخلائق مقهورون في قبضته «والسموات مطويات بيمينه» «يعذب من يشاء ويرحم من يشاء وإليه تقلبون» فسبحان الأزلي الذات والصفات ومحيي الأموات وجامع الرفات العالم بما كان وما هو آت.

(١) أخرجه مسلم برقم (٤٨٦).

ولو أدرجت الباقيات الصالحات في كلمة منها على سبيل الإجمال وهي الحمد لله لاندرجت فيها. فإن الحمد هو الثناء والثناء يكون بإثبات الكمال تارة وبسلب النقص أخرى وتارة بالاعتراف بالعجز عن درك الإدراك، وتارة بإثبات التفرد بالكمال، والتفرد بالكمال من أعلى مراتب المدح والكمال، فقد اشتملت هذه الكلمة على ما ذكرناه في الباقيات الصالحات، لأن الألف واللام فيها لاستغراق جنس المدح والحمد على ما علمناه وجهلناه ولا خروج للمدح عن شيء مما ذكرناه ولا يستحق الألوهية إلا من اتصف بجميع ما قررناه، ولا يخرج عن هذا الاعتقاد ملك مقرّبٌ ولا نبي مرسل ولا أحد من أهل الملل إلا من خذله الله فاتبع هواه وعصى مولاه، أولئك قوم قد غمرهم ذل الحجاب، وطردوا عن الباب، وبعدوا عن ذلك الجناب، وحق لمن حجب في الدنيا عن إجلاله ومعرفته أن يحجب في الآخرة عن إكرامه ورؤيته)[1]. اهـ

* * *

(١) طبقات الشافعية للسبكي (٣/ ٣٦٤-٣٦٧).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وبفضله تعم الرحمات، فأقول وبالله التوفيق:

قد كان الصدر الأول والصحب الكرام لا يحتاجون إلى أن يسألوا عن هذا الأمر كله أو يخوضوا فيه، لأنهم أهل اللسان وفرسان البيان بلغتهم نزل القرآن، وعلى حسب ما فهموه من تخاطبهم ورد الفرقان، وما فرط الله في كتابه من شيء، وما كتم الرسول من الرسالة شيئاً، غير أن العرب حجة على العجم، وكذلك الخاصة حجة على العامة، فإذا فهمت الخاصة تبعتها العامة ولولا ظهور الجهل والطغيان لما خضنا في تأليف هذا الكتاب ولكن للضرورة أحكام، فنسأل الله تعالى العصمة من الفتنة، والسلامة من المحنة، والفوز بالنعمة حتى يكون اللسان غير غرور ولا عثور، ولا خارجاً عن المأثور، فالحمد الله الذي أبان الحق وأظهره جلياً لذوي العقول والألباب فكان الأمر واضحاً للعيان، وعلم عند أهل الإيمان: أن مذهب أهل الحق في الأخبار الإضافية: تفويض في تأويل وتأويل في تفويض.

فنسأله تعالى المزيد من التوفيق والإرشاد للتحقيق والسلامة من حمية الجاهلية، والفوز بالعيشة الرضية، والتحيز إلى الثقة الوفية، والكينونة في بحبوحة الجماعة التي يد الله عليها وعين العناية ناظرة إليها وهو حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون. والحمد لله رب العالمين.

الفهارس

١

المصادر والمراجع

ـــ أ ـــ

١ إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين للزبيدي ـ ط دار الفكر.

٢ الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ـ ط دار التراث ـ القاهرة.

٣ الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان ـ تحقيق شعيب الأرنؤوط ـ ط دار الرسالة

٤ إحياء علوم الدين للغزالي ـ ط دار المعرفة.

٥ الأدب المفرد للبخاري ـ ط دار البشائر الإسلامية ـ بيروت.

٦ أساس التقديس للرازي ـ ط مكتبة الكليات الأزهرية.

٧ الأسماء والصفات للبيهقي ـ دار الوطن ـ الرياض.

٨ أصول الدين للبغدادي ـ ط دار الكتب العلمية.

٩ الأعلام للزركلي ـ ط دار العلم للملايين.

١٠ أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري للخطابي ـ ط جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة.

١١ إكمال المعلِم بفوائد مسلم للقاضي عياض ـ دار الوفاء ـ مصر.

١٢ الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء ـ تحقيق عبدالفتاح أبو غدة ـ ط مكتب المطبوعات الإسلامية ـ حلب

١٣ أوضح المسالك شرح ألفية ابن مالك ـ تحقيق محيي الدين عبدالحميد ـ ط دار الفكر

ـــ ب ـــ

١٤ البداية والنهاية لابن كثير ـ ط دار أبي حيان ـ القاهرة.

١٥ البراهين الساطعة في رد بعض البدع الشائعة لسلامة القضاعي العزّامي ـ ط السعادة.

١٦ بغية الملتمس في سباعيات حديث الإمام مالك بن أنس للعلائي ـ ط عالم الكتب ـ بيروت

ـــ ت ـــ

١٧ تاج العروس للزبيدي ـ ط المطبعة الخيرية ـ مصر.

م	اسم المصدر
١٨	التاريخ الكبير للبخاري ـ ط حيدر آباد ـ الهند .
١٩	تبين كذب المفتري لابن عساكر ـ ط دار الكتاب العربي ـ بيروت .
٢٠	تعريف أهل التقديس للحافظ ابن حجر ـ ط الرياض .
٢١	تفسير ابن أبي حاتم ـ مكتبة الدار ـ المدينة المنورة .
٢٢	تفسير ابن كثير ـ ط مكتبة النور العلمية .
٢٣	تفسير البغوي (معالم التنزيل) ط دار المعرفة .
٢٤	تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن) ـ ط دار الكتب العلمية .
٢٥	التفسير الكبير للفخر الرازي ـ ط دار إحياء التراث العربي .
٢٦	تكملة الرد على نونية ابن القيم للكوثري ـ ط مكتبة زهران ـ مصر .
٢٧	التمهيد لابن عبدالبر ـ المطبوع في المغرب .
٢٨	تهذيب التهذيب لابن حجر ـ ط مؤسسة الرسالة .
٢٩	التوحيد لابن خزيمة ـ ط دار الكتب العالمية .
٣٠	التوفيق الرباني لجماعة من العلماء ـ مجهول الطباعة والتاريخ .

ـــ ث ـــ

٣١	الثقات لابن حبان ـ ط مجلس دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد ـ الهند .

ـــ ج ـــ

٣٢	الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ـ ط إحياء التراث العربي .
٣٣	الجرح والتعديل لابن أبي حاتم الرازي ـ ط دار الكتب العلمية .

ـــ ح ـــ

٣٤	حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي ـ ط دار صادر ـ بيروت .
٣٥	الحجة في بيان المحجة للأصفهاني ـ ط دار الراية ـ الرياض .
٣٦	حسن المحاجة لسعيد فودة ـ ط دار الإمام النووي ـ عمّان .
٣٧	الحلية لأبي نعيم ـ ط دار الكتاب العربي .

م	اسم المصدر

ـــ د ـــ

٣٨ الدر المنثور في التأويل بالمأثور للسيوطي ـ ط دار الفكر.

٣٩ دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه لابن الجوزي ـ تحقيق الكوثري ـ ط مصر.

٤٠ دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه لابن الجوزي ـ تحقيق حسن السقاف ـ ط دار الإمام النووي عمّان.

٤١ دفع شبه من شبه وتمرد لأبي بكر الحصني بتحقيق الكوثري ـ ط مصر.

٤٢ دلائل النبوة للبيهقي ـ ط دار الكتب العلمية ـ بيروت.

ـــ ذ ـــ

٤٣ ذم التأويل للمقدسي.

٤٤ ذم الكلام وأهله للهروي ـ ط مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة المنورة.

ـــ ر ـــ

٤٥ الرسالة القشيرية ـ ط حسان ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة.

ـــ ز ـــ

٤٦ زاد المسلم للشنقيطي ـ ط دار الفكر.

٤٧ زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ـ ط المكتب الإسلامي.

٤٨ زاد المعاد لابن القيم ـ ط مؤسسة الرسالة.

ـــ س ـــ

٤٩ سنن أبي داود ـ ط دار الجنان ـ بيروت.

٥٠ سنن البيهقي ـ ط دار الفكر.

٥١ سنن الترمذي ـ تحقيق أحمد شاكر ـ ط دار الحديث ـ القاهرة.

٥٢ سنن الدارقطني ـ تحقيق السيد عبدالله هاشم اليماني المدني ـ ط شركة الطباعة الفنية المتحدة ـ المدينة المنورة.

٥٣ سنن الدارمي ـ ط دار الكتب العلمية.

م	اسم المصدر
٥٤	سنن ابن ماجه تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ـ ط البابي الحلبي ـ مصر .
٥٥	سنن النسائي بترقيم الشيخ عبدالفتاح أبو غدة ـ مكتبة المطبوعات الإسلامية حلب .
٥٦	سنن النسائي الكبرى ـ ط دار الكتب العلمية .
٥٧	السنة لابن أبي عاصم ـ ط المكتب الإسلامي .
٥٨	سير أعلام النبلاء للذهبي ـ ط الرسالة .

ـــ ش ـــ

٥٩	شرح أصول السنة والاعتقاد للالكائي ـ ط دار طيبة ـ الرياض .
٦٠	شرح السنة للبغوي ـ ط المكتب الإسلامي .
٦١	شرح مشكل الآثار للطحاوي ـ ط مؤسسة الرسالة .
٦٢	شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي ـ ط مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة .
٦٣	الشريعة لمحمد بن حسين الآجري ـ ط دار الكتب العلمية ـ بيروت .

ـــ ص ـــ

٦٤	صحيح البخاري بترقيم محمد فؤاد عبدالباقي ـ ط دار إحياء التراث العربي .
٦٥	صحيح ابن خزيمة تحقيق د . محمد مصطفى الأعظمي ط ـ دار الثقة ـ مكة المكرمة .
٦٦	صحيح مسلم بترقيم محمد فؤاد عبدالباقي .
٦٧	الصفات للدارقطني تحقيق د . علي بن حمد الفقيهي ـ ط السعودية .
٦٨	الصواعق المرسلة لابن القيم ـ ط دار العاصمة ـ الرياض .

ـــ ض ـــ

٦٩	الضوء اللامع للسخاوي ـ ط دار الكتاب الإسلامي ـ القاهرة .

ـــ ط ـــ

٧٠ طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ـ ط عيسى البابي الحلبي.

ـــ ع ـــ

٧١ عارضة الأحوذي بشرح سنن الترمذي ـ ط دار الكتب العلمية.

٧٢ العلل الواردة في الأحاديث النبوية للدارقطني ـ ط دار طيبة ـ الرياض.

٧٣ العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد بن حنبل ـ ط مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت.

٧٤ عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن لحمود التويجري ـ ط السعودية.

٧٥ عقيدة السلف وأصحاب الحديث لإسماعيل الصابوني ـ ط دار العاصمة الرياض.

٧٦ العقيدة الطحاوية ـ ط دار البشائر الإسلامية.

٧٧ العقيدة الواسطية لابن تيمية ـ بشرح محمد خليل هراس ـ ط دار الفكر.

٧٨ عمدة القاري للعيني ـ ط دار الفكر.

٧٩ العواصم من القواصم لأبي بكر ابن العربي ـ ط دار الثقافة ـ الدوحة.

ـــ غ ـــ

٨٠ غوث المكدود بتخريج منتقى ابن الجارود ـ ط دار الكتاب العربي.

ـــ ف ـــ

٨١ الفتاوى الكبرى لابن تيمية ـ مصورة عن الطبعة المصرية ـ ١٣٩٨هـ.

٨٢ فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني ـ النسخة المصورة عن الطبعة المصرية.

٨٣ الفرق بين الفِرَق للبغدادي ـ ط دار المعرفة.

٨٤ فرقان القرآن لسلامة القضاعي ـ ط السعادة ـ مصر.

٨٥ الفِصَل في المِلل والأهواء والنِحَل لابن حزم ـ ط دار صادر ـ بيروت.

م	اسم المصدر

٨٦ الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ـ ط دار الكتب العلمية.

٨٧ فيض الباري الكشميري ـ ط دار المعرفة.

ـــ ك ـــ

٨٨ الكاشف للذهبي ـ ط دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن ـ جدة.

٨٩ الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي ـ ط دار الفكر.

٩٠ الكشاف للزمخشري ـ ط البابي الحلبي.

٩١ كشف المشكل من حديث الصحيحين لابن الجوزي ـ ط دار الوطن ـ الرياض.

٩٢ الكليات لأبي البقاء ـ ط دار الرسالة.

ـــ ل ـــ

٩٣ لسان العرب لابن منظور ـ ط دار صادر.

٩٤ اللمع للطوسي ـ ط مكتبة الثقافة الدينية.

ـــ م ـــ

٩٥ محاسن التأويل للقاسمي ـ تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ـ ط دار الفكر.

٩٦ المحرر الوجيز لابن عطية ـ المطبوع في المغرب.

٩٧ المستدرك على الصحيحين للحاكم ـ ط دار الكتاب العربي ـ بيروت.

٩٨ مسند أبي يعلى ـ ط دار المأمون للتراث.

٩٩ مسند الإمام أحمد بن حنبل ـ ط دار صادر ـ بيروت.

١٠٠ المسند الجامع ـ ط دار الجيل بيروت ـ والشركة المتحدة ـ الكويت.

١٠١ المسودة لابن تيمية ـ ط دار الكتاب العربي.

١٠٢ مشكل الحديث وبيانه لابن فورك ـ ط دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١٠٣ مصنف ابن أبي شيبة ـ ط دار الفكر ـ بيروت.

١٠٤ معجم الشيوخ للذهبي ـ ط الصديق ـ الطائف.

١٠٥ معجم الصحابة لابن قانع ـ ط مكتبة الغرباء الأثرية ـ المدينة المنورة.

١٠٦ المعجم الكبير للطبراني ـ ط دار إحياء التراث العربي .
١٠٧ المعرفة والتاريخ للفسوي ـ ط مكتبة الدار ـ المدينة المنورة.
١٠٨ المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ـ للقرطبي ـ ط دار ابن كثير والكلم الطيب ـ دمشق ـ بيروت.
١٠٩ المقاصد الحسنة للسخاوي ـ ط مكتبة الخانجي ـ القاهرة.
١١٠ مقالات الإسلاميين للأشعري ـ ط مكتبة النهضة المصرية.
١١١ مقدمة ابن خلدون ـ ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت .
١١٢ المنخول من تعليقات الأصول للغزالي ـ ط دار الفكر.
١١٣ منهاج السنة لابن تيمية ـ ط بولاق ـ مصر .
١١٤ الموطأ للإمام مالك ـ ط دار إحياء التراث العربي .
١١٥ ميزان الاعتدال للذهبي ـ ط دار المعرفة.

ــ ن ــ

١١٦ نزهة الأعين النواظر لابن الجوزي ـ ط مؤسسة الرسالة.
١١٧ نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر لابن حجر ـ ط مطبعة الصباح ـ دمشق
١١٨ النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر ـ ط دار الراية ـ الرياض.

ــ هـ ــ

١١٩ هدية العارفين لإسماعيل باشا ـ مكتبة المثنى ـ بيروت.

وهناك بعض المصادر ذكرت في مكانها

٢ مواضيع الكتاب

الموضوع	صفحة
مقدمة الطبعة الثانية	٧
مقدمة الطبعة الأولى	٩
النظر في نسبة كتاب الإبانة للإمام أبي الحسن الأشعري	٢٧
مدخل في معاني الصفات	٣١
مذهب أهل السنة والجماعة في الأخبار الإضافية يتمثل في ثلاثة أمور	٣٥
مقدمات كلية في علم الأصول	٣٧
المقدمة الأولى : في بيان الحكم وأنواعه	٣٧
المقدمة الثانية : في بيان أقسام الحكم العقلي	٣٨
المقدمة الثالثة : في بيان نوع ماهية الحكم	٣٩
المبحث الأول : ي خصائص الذات	٤١
المبحث الثاني : في الصفات العشرين المحكمة	٤٥
المطلب الأول : في تعريف الصفة	٤٥
الصفة النفسية	٤٦
الصفة السلبية	٤٦
الصفة الثبوتية	٤٧
صفات الذات	٤٨
صفات الفعل	٤٨
هل الصفات زائدة على الذات أو هي عين الذات ؟	٤٩
المطلب الثاني : الفرق بين الصفة والنعت والوصف	٥٠
المطلب الثالث : خصائص الصفات الإلهية	٥٢
أولاً : المخالفة للحوادث	٥٣
ثانياً : الأولية والبقاء	٥٤

الموضوع	صفحة
ثالثاً : الكمال اللامتناهي	٥٤
رابعاً : قيامها بالذات	٥٥
خامساً : التوقيف	٥٥
سادساً : المعنوية	٥٦
المطلب الرابع : في بيان الصفات العشرين المحكمة وتنقسم إلى أربعة أقسام :	٥٦
القسم الأول : الصفة النفسية «صفة الوجود»	٥٧
القسم الثاني : الصفات السلبية «الأولية ـ البقاء ـ المخالفة للحوادث ـ قيامه بالنفس ـ الوحدانية»	٥٨
قاعدة أهل السنة في النصوص الموهمة للتشبيه	٦١
القسم الثالث : صفات المعاني «القدرة ـ الإرادة ـ العلم ـ الحياة ـ السمع ـ البصر ـ الكلام»	٦٥
للسمع والبصر ثلاث تعلقات «صلوحي قديم ـ تنجيزي قديم ـ تنجيزي حادث ـ تنجيزي قديم»	٦٩
القسم الرابع : الصفات المعنوية «قادر ـ مريد ـ عليم ـ حي ـ سميع ـ بصير ـ متكلم»	٧١
علم الله مخالف لعلوم المحدثات من سبعة أوجه	٧٢
قول الإمام الغزالي في كلام الله تعالى	٧٤

الباب الأول
في النصوص الموهمة للتشبيه

الفصل الأول : في المحكم والمتشابه «وفيه مسائل»	٧٩
المسألة الأولى : معنى الإحكام في اللغة	٧٩

الموضوع	صفحة

المسألة الثانية: معنى التشابه في اللغة ٨٠

المسألة الثالثة: معنى الإحكام والتشابه في الاصطلاح «وفيه أربعة أقوال» ٨٠

المبحث الأول: في معنى المحكم والمتشابه في القرآن الكريم «وفيه ثلاثة أوجه» ٨٥

المبحث الثاني: في سرد أقوال العلماء في بيان المحكم والمتشابه «وفيه ثمانية أقوال» ٨٧

المبحث الثالث: في بيان مذاهب العلماء في حكم المتشابه «وهم أربعة مذاهب ٨٩

السبب في كون الخلف أكثر تأويلاً من السلف ٩٠

ذكرُ ابن حجر لأقوال في معنى النزول ٩١

الفصل الثاني: في بيان مذهب السلف والخلف في تفويض المتشابه

المبحث الأول: في معنى التفويض لغة واصطلاحاً ٩٧

المبحث الثاني: في بيان مذهب السلف والخلف في التفويض ٩٨

الرد على من زعم أن المتشابه يعلمه الراسخون في العلم ١٠١

خلاصة بيان مذهب السلف والخلف في تفويض المتشابه ١٠٤

الفصل الثالث: في بيان مذهب السلف والخلف في تأويل المتشابه

المبحث الأول: في معنى التأويل لغة واصطلاحاً ١٠٧

المبحث الثاني: في بيان مذهب السلف في التأويل ١٠٨

مما أثر عن السلف في التأويل ١٠٨

المبحث الثالث: في بيان مذهب الخلف في تأويل المتشابه ١١٢

القواعد المنهجية التي اتبعها الخلف في التأويل «ثلاث قواعد» ١١٢

يشترط لإثبات الصفات لله تعالى أمور ثلاثة ١١٢

الموضوع	صفحة
بيان حديث الجارية الذي في صحيح مسلم وأنه مروي بالمعنى	١١٤
بعض الأحاديث التي يتحتم حملها على المجاز	١١٨
المبحث الرابع : في بيان التأويل وحقيقته عند المتكلمين	١٢٢
حكم المتشابهات على ثلاثة أقسام	١٢٤
المبحث الخامس : في بيان أن مذهب الخلف هو عين مذهب السلف في التأويل	١٢٦
خلاصة مذهب السلف والخلف في التأويل	١٢٧
الفصل الرابع : في بيان تناقض ابن تيمية في المحكم والمتشابه والرد عليه	
المبحث الأول : في بيان مذهب ابن تيمية ويتمثل في خمسة أمور	١٣١
المبحث الثاني : في الدليل على بطلان مذهب ابن تيمية	١٣٦
شبهة والرد عليها	١٤٨
خلاصة مذهب ابن تيمية في المتشابه	١٤٩
خلاصة الرد على مذهبه	١٥٠
المبحث الثالث : في بيان فساد مذهب ابن القيم في المتشابه وأخبار الصفات .	١٥٢
المبحث الرابع : في الرد على ابن تيمية في قوله :«لله يد تليق بجلاله»	١٥٥

الباب الثاني
في الأخبار الإضافية وبيان وجوه تأويلها عند السلف والخلف

تمهيد : ورود بعض الأخبار في الكتاب والسنة ظاهرها يوهم النقص والتجسيم وموقف العلماء منها	١٦١

صفحة	الموضوع

المبحث الأول: في الخبر الوارد في قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ ١٦٧

المطلب الأول: في معنى الاستواء وأقوال العلماء فيه ١٦٧

شبهة وردها ١٧٤

الرواية الصحيحة في جواب الإمام مالك عندما سئل عن قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ ١٨٤

المطلب الثاني: في بيان مذهب ابن تيمية في الاستواء والرد عليه ١٨٨

المطلب الثالث: في بيان عقيدة أهل السنة والجماعة في الخبر الوارد في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ وأن ذلك لا يقتضي الجهة والفوقية الذاتية المكانية. ١٩٣

المبحث الثاني: في خبر النفس ٢٠٣

المبحث الثالث: في خبر الوجه ٢٠٥

المبحث الرابع: في خبر العين ٢٠٩

المبحث الخامس: في خبر اليد والإصبع ٢١١

المبحث السادس: في خبر الغيرة والشخص ٢٢٧

المبحث السابع: خير الشيء ٢٢٩

المبحث الثامن: خر الصورة والساق ٢٣١

المبحث التاسع: خبر القدم والرجل ٢٣٨

المبحث العاشر: خبر الإتيان ٢٤٣

المبحث الحادي عشر: خبر السخرية والاستهزاء ٢٥٦

المبحث الثاني عشر: خبر القرب والمشي والهرولة ٢٦٢

المبحث الثالث عشر: خبر الفرح ٢٦٤

الموضوع	صفحة
المبحث الرابع عشر : خبر الضحك	٢٦٦
المبحث الخامس عشر : خبر العجب	٢٧١
المبحث السادس عشر : خبر النظر	٢٧٣
المبحث السابع عشر : خبر الملال أو الملل	٢٧٥
المبحث الثامن عشر : خبر الاستحياء والإعراض	٢٧٩
المبحث التاسع عشر : خبر التردد	٢٨٣
المبحث العشرون : خبر الحب	٢٨٦
المبحث الحادي والعشرون : خبر المكر والخداع	٢٨٨
المبحث الثاني والعشرون : خبر النسيان	٢٩١
المبحث الثالث والعشرون : خبر المعية	٢٩٣
المبحث الرابع والعشرون : خبر الجنب	٢٩٥
المبحث الخامس والعشرون : خبر الغضب	٢٩٨
المبحث السادس والعشرون : خبر الفراغ	٣٠٠
المبحث السابع والعشرون : صفة الكلام	٣٠٤
المطلب الأول : في معنى الكلام لغة واصطلاحاً	٣٠٤
المطلب الثاني : في بيان معنى سماع موسى لكلام الله تعالى	٣٠٥
المطلب الثالث : في بيان أن كلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف	٣٠٧
المطلب الرابع : أدلة القائلين بأن لله صوتاً وحرفاً وردها	٣١٢
المطلب الخامس : في بيان أن القرآن الكريم كلام الله غير مخلوق	٣١٧
المطلب السادس : في بيان مسألة اللفظ	٣١٩
المطلب السابع : في بيان الفرق بين الخلق والأمر	٣٢٠

الموضوع	صفحة

الباب الثالث
في بيان موقف أهل السنة من تقسيم ابن تيمية للتوحيد

الفصل الأول: في بيان تقسيم التوحيد البدعي والرد عليه ٣٢٥

هل هذا التقسيم شرعي أو محدث؟الجواب من ستة أوجه ٣٢٦

هل هناك فروق بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية؟ ٣٢٨

زعمُ أصحاب هذا التقسيم أن المشركين موحدون توحيد ربوبية مردود بالعقل
والنقل ٣٢٩

رده بالنقل من سبعة أوجه ٣٣٠

دليلهم على أن المشركين موحدون توحيد ربوبية، والرد عليهم ٣٣٣

الآثار السلبية والسيئة التي أحدثها هذا التقسيم ٣٣٤

الفصل الثاني: في بيان معنى العبادة وبراءة الموحدين من الشرك ٣٣٧

الخلاصة: في العقيدة الصحيحة «قول الإمام العز بن عبدالسلام» ٣٤١

الخاتمة ٣٤٥

الفهارس ٣٤٧

المصادر والمراجع ٣٥١

مواضيع الكتاب ٣٦١